MURAWSKI
DIE
ASZETISCHE
THEOLOGIE

4746

9,5

Asertio Thod.

Dr. theol. Friedrich Murawski

DIE ASZETISCHE THEOLOGIE

DIE ASZETISCHE THEOLOGIE

*

Ein systematischer
Grundriss von
Dr. theol.
Friedrich Murawski

248
M972a

VERLAG JOSEF KOSEL & FRIEDRICH PUSTET
MÜNCHEN

IMPRIMATUR

Paderbornae, die 29. Septembris 1927

ROSENBERG
Vic. Gen.

*

Printed in Germany

Copyright 1928 by Josef Kösel & Friedrich Pustet, München

Druck von Friedrich Pustet, Graphischer Großbetrieb, Regensburg

7627

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

Einleitung 9

§ 1. Der Begriff der aszetischen Theologie . . 9
§ 2. Aszetische und mystische Theologie . . . 21
§ 3. Der Gegenstand der aszetischen Theologie 27

Erster Abschnitt. Grundlegende Begriffe 32

Erstes Kapitel. Der Mensch 32

§ 4. Die menschliche Seele 32
§ 5. Der menschliche Körper 41
§ 6. Der ganze Mensch 56
§ 7. Die Störungen des Seelenlebens 75
§ 8. Normale Variationen des Seelenlebens . . 89

Zweites Kapitel. Das Ziel des Menschen 95

§ 9. Vollkommenheit und Heiligkeit 95
§ 10. Die Seligkeit 112
§ 11. Vollkommenheitsstreben und Vollkommenheitspflicht 119
§ 12. Gebote und Räte 125

Drittes Kapitel. Die göttliche Gnade 128

§ 13. Natur und Übernatur 128
§ 14. Die Gnade des Beistandes 138
§ 15. Die Übernatur 144
§ 16. Das geistliche Leben 153
§ 17. Die mystischen Phänomene 174

Zweiter Abschnitt. Die Feinde des Heiles 185

Erstes Kapitel. Die Sünde 185

§ 18. Die Sünde im allgemeinen 185
§ 19. Die Todsünde 194
§ 20. Die läßliche Sünde 201
§ 21. Besondere Arten der Sünde 207

Seite

Zweites Kapitel. Wege zur Sünde 211

§ 22. Die Versuchung 211
§ 23. Die Lauheit 223

Dritter Abschnitt. Das praktische Vollkommenheitsstreben 228

Erstes Kapitel. Die negative Arbeit 228

§ 24. Die Abtötung im allgemeinen 228
§ 25. Die Abtötung der Sinne und Seelenkräfte 237
§ 26. Die Abtötung der Leidenschaften . . . 257

Zweites Kapitel. Die positive Arbeit 266

§ 27. Der Gebrauch der Gnadenmittel 266
§ 28. Die Übung der Tugenden 274

Drittes Kapitel. Besondere Übungen 279

§ 29. Die geistliche Lesung 279
§ 30. Das Partikularexamen 284
§ 31. Das Verhalten in Trost und Mißtrost . 289
§ 32. Die Unterscheidung der Geister 296
§ 33. Die Meidung besonderer Fehler 305

Vierter Abschnitt. Die Gnadenmittel 312

Erstes Kapitel. Sakramente und Sakramentalien . . 312

§ 34. Die Taufe 312
§ 35. Die Firmung 315
§ 36. Das Bußsakrament 316
§ 37. Die heiligste Eucharistie 331
§ 38. Die Krankenölung 341
§ 39. Die Sakramentalien 344

Zweites Kapitel. Das Gebet 345

§ 40. Das Gebet im allgemeinen 345
§ 41. Das mündliche Gebet 364
§ 42. Die äußere Gottesverehrung 372
§ 43. Das innerliche Gebet 380

Fünfter Abschnitt. Die Tugenden 418

§ 44. Allgemeine Vorbemerkungen 418

Seite

Erstes Kapitel. Die theologischen Tugenden . . 425

§ 45. Der Glaube 425
§ 46. Die Hoffnung 438
§ 47. Die Liebe 447
§ 48. Die Gottesverehrung 466

Zweites Kapitel. Die sittlichen Tugenden. . . . 469

§ 49. Die Demut 469
§ 50. Der Gehorsam 472
§ 51. Die Geduld 476
§ 52. Die Keuschheit. 479

Sechster Abschnitt. Religion und Leben 482

§ 53. Arbeit und Beruf 482
§ 54. Die Erdengüter 487

Schluß 492
Sachregister 494
Literaturverzeichnis 502

EINLEITUNG

§ 1. Der Begriff der aszetischen Theologie.

1. Gott hat die Welt und das Verständnis der Welt den Anstrengungen des menschlichen Verstandes überlassen[1]) — und das gilt nicht nur von der natürlichen Welt, die den Sinnen zugänglich ist, sondern auch von der unsichtbaren Welt der Übernatur. Menschen sind es, denen Gott die Offenbarung gegeben hat — damit ist schon gesagt, daß irgendeine Tätigkeit von ihrer Seite als von vernünftigen und willensfreien Wesen erfordert wird. Hätte Gott die Eigentätigkeit des Menschen gegenüber der Offenbarung ausschließen wollen, dann hätte er diese Offenbarung nicht in Prophetien und Psalmen, in Evangelien und Gelegenheitsbriefen, sondern säuberlich in philosophisch abgefeilten Kapiteln und Paragraphen gegeben — dann hätte er vor allem auf das lebendige Lehramt der Kirche verzichtet.

Die Tatsache beweist, daß der Mensch die Offenbarung sich erarbeiten muß — nicht in dem Sinne, als könnte er aus eigener Kraft die Glaubensgeheimnisse erkennen oder diese nach erfolgter Offenbarung begreifen; wohl aber in dem Sinne, daß er nach dem Maße seiner Fassungskraft den

[1]) Eccl 3, 11.

Inhalt der Offenbarung sich verdeutlicht, durch Vergleich der Offenbarungssätze neue Erkenntnisse sich verschafft. Vom übernatürlichen Licht erleuchtet muß der natürliche Verstand sich anstrengen. Ein Blick in die Geschichte der Theologie zeigt die Bedeutung der menschlichen Tätigkeiten gegenüber und an der Offenbarung; aus den Homilien der Kirchenväter entwickeln sich schrittweise die theologischen Meisterwerke der Hochscholastik, auf den einfachen Sätzen der Heiligen Schrift bauen sich die sorgfältig abgewogenen, bis zum letzten Worte durchgearbeiteten Definitionen des kirchlichen Lehramtes auf. Die kirchliche Unfehlbarkeit selbst besteht nicht in einer neuen Offenbarung des Heiligen Geistes, sondern in einer negativen Assistenz desselben, die die menschliche Tätigkeit voraussetzt, von dieser aber den Irrtum fernhält[1]).

Der heilige Thomas noch spricht einfachhin von der „heiligen Lehre", der „heiligen Wissenschaft"[2]) — die moderne Theologie teilt sich in zahlreiche Disziplinen, von denen jede schon wieder zu einer eigenen Wissenschaft geworden ist, so daß es kaum mehr möglich ist, das ganze Gebiet der Theologie vollkommen zu beherrschen. Die rastlose Arbeit des menschlichen Geistes, die ebenso rastlosen Angriffe der Feinde Gottes und seiner Kirche, die Fortschritte auf den Gebieten des natürlichen Wissens haben es nötig gemacht, jedem Punkte der Theologie eingehende Untersuchungen zu widmen.

[1]) Vgl. Hurter, Compendium theologiae dogmaticae, tom. 1 n. 284. [2]) STh I, q. 1 a. 7.

2. Die Abgrenzung der einzelnen theologischen Disziplinen kann sich aufbauen auf der Verschiedenheit der zu behandelnden Gebiete: je größer nämlich die Zahl der Gegenstände wird, die keinen unmittelbaren Zusammenhang haben, desto schwieriger ist es, sie nach bloß systematischen Gesichtspunkten einzuordnen. Während die ältere Theologie mehr die systematischen Rücksichten gelten ließ, ist die neuere darauf ausgegangen, möglichst jedes Gebiet zu einer eigenen Wissenschaft auszugestalten. Dabei ergibt sich allerdings der Mißstand, daß die Beziehungen zu Gott, die doch durch den Namen „Theologie" nahegelegt werden, allzusehr gelockert erscheinen: Kunstgeschichte und Archäologie wie auch weite Gebiete der Kirchengeschichte können kaum noch den Namen „Theologie" beanspruchen — sie liefern nur die Bausteine, deren die eigentliche Theologie bedarf, und dasselbe gilt von großen Teilen der modernen Exegese.

Es wird sich also empfehlen einen nicht allzuweiten Begriff der Theologie der Einteilung zugrunde zu legen. „Theologie" bedeutet dem Wortsinne nach die Lehre von Gott[1]), wenn auch im Laufe der Zeit mannigfache Begriffe mit diesem Wort verbunden worden sind[2]). Als christliche Theologie wird man demnach die auf die Offenbarung gegründete Lehre von Gott zu bezeichnen haben. Der Gesamtinhalt der Theologie deckt sich also mit dem Inhalt der Offenbarung; die

[1]) Thomas STh I, q. 1 a. 7.

[2]) Vgl. Stiglmayr, Mannigfache Bedeutungen von Theologie und Theologe, in: Theologie und Glaube, Jahrg. 1919.

Offenbarung aber zeigt Gott in sich und in seiner natürlichen und übernatürlichen Wirksamkeit nach außen — so wird auch der Inhalt der Theologie zunächst Gott, dann die Wirksamkeit Gottes sein: alles, was eine Beziehung zu Gott hat, gehört in diese Wissenschaft[1]). Es ist hier jedoch eine Einschränkung zu machen: der heilige Bonaventura[2]) wendet sich gegen eine Einteilung in theoretische und praktische Theologie, und damit weist er hin auf den besonderen Zweck der Offenbarung. Nach dem Apostel ist der besondere Gegenstand des göttlichen Willens die Heiligung der Menschenseele[3]); dieser Absicht Gottes dient die ganze Offenbarung, so daß „in ihr die Kenntnis der Glaubenssätze nicht von der Kenntnis der Sittenlehren getrennt werden kann“[4]). An erster Stelle ist also durch die göttliche Offenbarung nicht eine Bereicherung der menschlichen Erkenntnis, sondern eine Vertiefung des übernatürlichen Lebens bezweckt, und nur als Förderung der letzteren kommt die erstere in Betracht. Demnach wird auch die Theologie nicht schlechthin alle Gegenstände behandeln können, die in irgendeiner Beziehung zu Gott stehen — denn welches Ding gäbe es, das nicht vielfach auf Gott bezogen wäre? — sondern sie wird sich richten auf Gott, wie er in sich ist und wie er das letzte Ziel des Menschen bildet[5]).

Daraus ergibt sich ungezwungen die Einteilung der Theologie in Dogmatik und Moraltheologie.

[1]) Thomas STh, I q. 1 a. 7. [2]) Breviloquium, prol. § 1.
[3]) 1 Thess 4, 3. [4]) Bonaventura, Breviloquium, prol. § 1.
[5]) Lugo De fide disp. 3 sect. 1 n. 15.

Die Dogmatik legt den Inhalt der Offenbarung vor, erklärt die Glaubenssätze, durchforscht die Glaubensgeheimnisse. Die Moraltheologie zieht aus den Lehren der Dogmatik die praktischen Folgerungen, untersucht die Stellung des Menschen zu Gott, nachdem die Dogmatik die Stellung Gottes zum Menschen gezeichnet hat. Die Dogmatik bedient sich zur Erreichung ihres Zieles der verschiedenartigsten Disziplinen und zieht auch die natürlichen Wissenschaften in ihren Dienst; die Moraltheologie bedarf keiner weiteren Hilfsdisziplinen, da ihr das gesamte Material ihrer Betätigung von der Dogmatik vorgelegt wird.

3. Man sieht aber sofort, daß diese Einteilung der Theologie in Dogmatik und Moraltheologie solange unzureichend ist, als man dem Worte „Moraltheologie" den allgemein gebräuchlichen Sinn gibt. In der Moraltheologie wird im allgemeinen nur die strenge Pflicht des Menschen betrachtet, die Untersuchungen beziehen sich auf einen negativen Gesichtspunkt: das Ziel ist die Meidung der Sünde. Demgegenüber zeigt die Dogmatik, daß Gottes Wille nicht in einer Meidung eines falschen Zieles, sondern in der Erreichung des wahren Zieles, eben in der Heiligung des Menschen besteht — neben die negative Einstellung der Moral muß also noch eine positive treten. Diese positive Einstellung bietet die aszetische Theologie, und so würde es sich empfehlen, die ganze Theologie in die beiden Hauptgebiete der dogmatischen und aszetischen Theologie einzuteilen: „Die Aszetik stellt eine Seite der christlichen

Sittenlehre dar; fast möchten wir sagen, sie sei die eigentliche christliche Moral. In der Aszetik erhebt sich die christliche Moral von der Pflichtenlehre zur Tugendlehre"[1]), „sie bleibt nicht stehen bei der Meidung der Sünden, sondern geht weiter zur Vervollkommnung der Sitten durch die Räte und zur innigsten Vereinigung des geschaffenen Willens mit dem göttlichen"[2]). Die Moraltheologie im gebräuchlichen Sinne könnte man dann als ein Grenzgebiet der aszetischen Theologie bezeichnen, das letztere gleichsam nach unten abschließt, während nach oben hin sich der Ausblick auf die unendlichen Höhen der Heiligkeit bis zum letzten Grade der M y s t i k, der seligen Anschauung Gottes im Himmel, öffnet.

Da jedoch der Sprachgebrauch statt der Zweiteilung der Theologie in Dogmatik und Aszetik die Dreiteilung in Dogmatik, Moral und Aszetik eingeführt hat, ist diese Dreiteilung auch beizubehalten. Man hätte dann die Dogmatik zu bestimmen als die Vorlegung der Offenbarung in ihren Einzelheiten; die Aszetik wäre die Lehre von der allgemeinen Einstellung des Menschen zu Gott, von seiner Antwort auf den Ruf Gottes; die Moral endlich wäre die Lehre von den Pflichten des Menschen in ihrem ganzen Umkreis. Dabei umfaßt die Aszetik auch die Moral, doch bietet sie mehr die Anregung zur Vollkommenheit höheren Grades und setzt die Erfüllung der Pflicht voraus; eine scharfe Abgrenzung wird sich nicht ermöglichen lassen.

[1]) Mutz, Christliche Aszetik, § 5 n. 3.
[2]) Schram, Theologia mystica I, § 1.

4. Mit dem Gesagten ist bereits der Weg gewiesen zu einer genaueren Begriffsbestimmung der aszetischen Theologie. „Die aszetische Theologie ist jene übernatürliche Wissenschaft, die die Seele zur höchsten, auf Erden möglichen Vollkommenheit anleitet“[1]). Eine weitere Definition sagt: sie sei „die wissenschaftlich geordnete Anleitung zur Erlangung der christlichen Vollkommenheit durch Überwindung der entgegenstehenden Hindernisse, durch Anwendung der Heiligungsmittel und Übung der christlichen Tugenden unter dem Einfluß der göttlichen Gnade“[2]).

Die Berechtigung dieser Definitionen ergibt sich ohne weiteres bei einer näheren Betrachtung der einzelnen Angaben. Daß im Mittelpunkte der aszetischen Theologie Gott stehe, ist selbstverständlich — sie wäre anderenfalls gar keine Theologie. Als „christliche“ Theologie kann sie Gott nur als das übernatürliche Ziel des Menschen betrachten, muß sich gründen auf die Offenbarung und insbesondere auf die Lehre von der göttlichen Gnade. Als aszetische Theologie kann es ihr nicht genügen, theoretische Feststellungen zu machen — ihre Absicht liegt in der Übung für den Wettlauf zum Ziele[3]) und für den Kampf um das Himmelreich[4]), ist also ein durchaus praktischer: die Durchdringung des ganzen Menschenlebens durch die Gnade, die Heiligkeit in ihrer größtmöglichen irdischen Vollendung. Dies aber erreicht die aszetische

[1]) Neumayr, Idea theologiae asceticae, praefatio auctoris.
[2]) Mutz, Christliche Aszetik, § 5 n. 2.
[3]) 1 Cor 9, 24 ff. [4]) Matth 11, 12.

Theologie in streng wissenschaftlicher Form.

5. Gerade letzteres verdient besondere Beachtung. Nur allzu oft findet sich die Anschauung — mag sie auch nicht ausdrücklich ausgesprochen werden — daß es sich bei der aszetischen Theologie mehr um einen wüsten Haufen gelegentlicher frommer Anweisungen handelt als um eine wirkliche Wissenschaft. Zu dieser Anschauung mag die Tatsache beitragen, daß sich die aszetische Literatur durchschnittlich in Einzelabhandlungen erschöpft, daß auch die größeren Werke es fast durchgängig an einer straffen Durcharbeitung fehlen lassen, daß schließlich unter den Werken der Erbauungsliteratur viel wertloses Material sich findet: „Wahrhaftig, man möchte fragen, ob das leider zu starke Aufblühen der Gefühlsfrömmigkeit-Literatur nicht eine ebenso verderbliche Plage sei wie die Schmutzliteratur, die uns mit ihren erfolgreichen Gemeinheiten besudelt“[1]). Der Stoff der aszetischen Theologie ist vielfach so weit zerstreut, daß das Bild einer Wissenschaft ganz verlorengeht. Dennoch läßt sich die Wissenschaftlichkeit der aszetischen Theologie nicht leugnen: sie ist „ein geordneter Komplex von Einzelerkenntnissen, die sich auf ein einheitliches Objekt beziehen und dieses aus seinen Gründen erkennen lassen“ — das aber ist die Definition der Wissenschaft[2]). Da die aszetische Theologie eine praktische Wissenschaft ist, ist ihr Objekt ein praktisch darzustellendes: die Heiligkeit als Tat-

[1]) Tissot, das innerliche Leben, 1. Teil, Kap. 18 n. 3.
[2]) Donat, Summa philosophiae christianae, tom. 1 n. 1.

sache; sie lehrt, wie man diese Heiligkeit erreichen kann, zeigt die Gründe, aus denen diese Heiligkeit erwächst — und indem sie diese Gründe aufzeigt, gibt sie ihre praktischen Anweisungen.

Dabei trägt auch die aszetische Theologie an jener Schwierigkeit, an der alle praktischen Wissenschaften leiden und leiden müssen, solange sie menschliche Wissenschaften sind: an der Schwierigkeit einer ausreichenden Berücksichtigung der Individualität. Gerade im geistlichen Leben liegt oft alles am rechten Verständnis des Individuums; unzählige erkennbare und unerkennbare Ursachen spielen zusammen und ergeben die augenblickliche Seeleneinstellung des Menschen. Es gibt aber nicht auch nur zwei Seelen, die in irgend einem Augenblick ihres Daseins völlig gleich eingestellt wären — wie will man also Anweisungen geben können, die für alle Christen zutreffen? — Doch ist diese Schwierigkeit nicht so groß als sie auf den ersten Blick erscheinen könnte; es kommt nämlich der aszetischen Theologie als Wissenschaft gar nicht zu, alle möglichen Einzelfälle des Menschenlebens regeln zu wollen, da eine Wissenschaft auf Prinzipien beruht, das tägliche Leben aber gar nicht prinzipiell zu erfassen ist, sondern nur eine Anwendung der Prinzipien zuläßt. Dem Verstande und freien Willen ist es im einzelnen zu überlassen, die Prinzipien der aszetischen Theologie anzuwenden — und ist der Wille gut, dann wird auch ein (unverschuldeter!) Irrtum nicht allzu folgenschwer sein können, da er jederzeit durch eine bessere Erkenntnis ausgeglichen werden kann.

6. Aus der Definition der aszetischen Theologie ergibt sich ihre Stellung im Rahmen der gesamten Theologie. Man wird nicht fehlgehen, wenn man sie als die „Krone der Theologie“ bezeichnet. Dabei ist es ziemlich gleichgültig, ob man den Primat unter den Seelenkräften dem Verstand oder dem Willen zuerkennt, ob man das Wesen der jenseitigen Seligkeit in der Anschauung oder in der Liebe erblickt — auf Erden kommt es für den Menschen nach dem Worte Christi nicht auf die Worte, sondern auf die Werke an[1]; das Wissen allein nützt nichts[2]), der Glaube ohne die guten Werke ist in sich tot[3]) und die höchste Wissenschaft ohne die Liebe wertlos[4]). Die Dogmatik ist die unerläßliche Grundlage der Heiligkeit, weil man ohne den Glauben nicht Gott wohlgefällig sein kann[5]); genau so unerläßlich aber ist die Aszetik, will der Christ nicht gleich dem unfruchtbaren Feigenbaume verworfen werden[6]) — nicht weil er schlechte Früchte, sondern weil er keine Früchte gebracht hat. „Wer das Gute kennt, es aber nicht tut, sündigt“[7]). Sonach ist die aszetische Theologie als die folgerichtige praktische Auswertung der Offenbarung keineswegs gering zu schätzen.

Damit ist zugleich auch die Verpflichtung jedes Christen ausgesprochen, nach dem Maße seiner Stellung und seiner Fassungskraft sich die Kenntnis der aszetischen Theologie zu erwerben. Der

[1]) Matth. 7, 12. [2]) Breviarium Romanum, in festo S. Joannis Cantii hymnus ad Vesp.
[3]) Jac. 2, 17. [4]) 1 Cor 13, 2. [5]) Hebr 11, 6.
[6]) Matth 21, 19. [7]) Jac 4, 17.

Religionsunterricht in der Schule und die Predigt in der Kirche — wenn anders beide nicht minderwertig sind — bieten dem weniger gebildeten Christen die notwendige aszetische Belehrung. Der Gebildete aber muß selbstverständlich tiefer in diese Wissenschaft eindringen, muß in ihr ebenso bewandert sein wie in allen übrigen Gegenständen der allgemeinen Bildung. Diese Pflicht ist nicht nur mit der höheren Bildung äußerlich verknüpft, sondern bindet auch im Gewissen: der Mensch ist nämlich verpflichtet, alle seine Kräfte zur Erreichung seines letzten Zieles auszuwerten; demnach muß auch die Kenntnis der geistlichen Dinge sich soweit erstrecken, als es die natürlichen Fähigkeiten gestatten. Eine verschuldete Unkenntnis der aszetischen Theologie kann den Gebildeten nicht von einer Verfehlung vor Gott freisprechen, wenn er infolge dieser Unkenntnis nicht jene Fortschritte im geistlichen Leben macht, die er wohl machen könnte — es gehen zum wenigsten der Seele große Ewigkeitswerte verloren, selbst wenn eine Sünde nicht vorliegen sollte. Leider fehlt es auch bei gebildeten Christen oft an der Kenntnis der elementarsten Lehren der aszetischen Theologie — ein bedauernswerter Mangel an Interesse hält die Aszetik für das Spezialgebiet der Priester und Ordensleute. Nicht zu leugnen ist dabei, daß unwissenschaftliche aszetische Literatur Mißtrauen gegenüber der aszetischen Theologie selbst erzeugt und diese in Verruf bringt als eine fromme Schwärmerei.

Eine ausdrückliche Pflicht zu genauer Kenntnis der aszetischen Theologie obliegt dem Priester.

Er muß nicht nur selbst heilig sein — der Erfolg seiner Wirksamkeit steht in geradem Verhältnis zu seiner Heiligkeit — er soll auch die Gläubigen zur Heiligkeit führen. Seine Tätigkeit als Lehrer, Prediger und Beichtvater muß ständig dahin zielen, Heilige heranzubilden: er kann aber die Seelen nur dann in der rechten Weise leiten, wenn er mit der aszetischen Theologie vertraut ist, wenn er sie als eine Wissenschaft studiert hat. Unkenntnis auf diesem Gebiet kann trotz des besten persönlichen Willens — soweit der gute Wille überhaupt eine solche Unkenntnis bestehen lassen kann! — großen Schaden an den Seelen anrichten, Gott viele Ehre entziehen, den Priester mit schwerer Verantwortung belasten.

7. Es ist zum Schluß noch ein Blick zu werfen auf die Namen der aszetischen Theologie, deren es eine ganze Reihe gibt. Wenn sie als die „Wissenschaft vom geistlichen Leben" bezeichnet wird, so ist die Bedeutung dieses Namens ohne weiteres klar. Andere Bezeichnungen lehnen sich an die Heilige Schrift an, so die Namen „Wissenschaft der Heiligen" und „Wissenschaft des Heiles". Wissenschaft der Heiligen[1]) wird die aszetische Theologie genannt, weil sie Heilige heranbildet[2]) oder, „weil die übrigen Wissenschaften auch den Sündern zugänglich sind; diese aber erleuchtet nicht nur, sondern entzündet auch mit dem Feuer der Liebe"[3]). Wissenschaft des Heiles[4]) heißt die

[1]) Sap 10, 10. [2]) Neumayr, Idea theologiae asceticae, praef., auct. [3]) De Ponte, Dux spiritualis, introductio. [4]) Luc 1, 77.

Aszetik, „weil sie die Kenntnis aller Dinge umfaßt, die dem Heil der Seele dienen“[1]). — Diese Namen, wie auch alle übrigen, die sich bei einzelnen Schriftstellern finden mögen, haben durchweg denselben Inhalt, der sich mehr oder weniger genau mit der Begriffsbestimmung der aszetischen Theologie deckt.

§ 2. Aszetische und mystische Theologie.

8. Unleugbar besteht eine ziemliche Unsicherheit, sobald es sich um die nähere Bestimmung des Verhältnisses zwischen aszetischer und mystischer Theologie handelt. „Wenn es gelänge, die Möglichkeit der besonderen mystischen Begnadigung wissenschaftlich darzulegen, d. h. irrende Einseitigkeit vermeidend zu zeigen, inwiefern und inwieweit es denkbar wäre, daß schon in diesem Leben in der Vorausnahme der seligen Anschauung die mögliche Vernunft von der wirkenden überformt würde, so wäre der Ansicht jener die Stütze entzogen, die in den mystischen Zuständen nur eine graduelle Erhöhung der allen gegebenen Gnaden sehen“[2]); es wäre in diesem Falle eine eindeutige Unterscheidung der aszetischen von der mystischen Theologie von selbst gegeben.

„Mystik ist die Wissenschaft, die auf Grund der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Erfahrung die diesseitige Vereinigung der Seele mit Gott in ihren Entwicklungs- und Vollendungs-

[1]) Kazenberger, Scientia salutis prologus.
[2]) Schleußner, Katholik, 1909 II, S. 173.

stufen nach ihrem wesentlichen Charakter und nach ihren jeweiligen Erscheinungsformen aus theoretisch-praktischem Interesse darzustellen versucht"[1]). Nach dieser Definition wäre die wissenschaftliche mystische Theologie als eine rein beschreibende Wissenschaft aufzufassen; dabei aber könnte es sich nur um eine theoretische, keinesfalls um eine praktische Wissenschaft handeln — denn jene Darstellung müßte historisch eingestellt sein.

9. Betrachtet man nun die wissenschaftlichen systematischen Darstellungen der mystischen Theologie, dann findet man eine unbeschränkte Mannigfaltigkeit sowohl in der Einteilung der mystischen Gnaden als in ihrer Benennung. Zwar liegt es auf der Hand, „daß die Stufenhypothesen zum Teil einem berechtigten, ernstwissenschaftlichen Interesse ihren Ursprung verdanken"[2]) — dennoch aber kann man mit Recht an der wissenschaftlichen Brauchbarkeit solcher Aufstellungen zweifeln. Denn einerseits handelt es sich bei der Mystik um göttliche Gnaden, die Gott ganz frei verteilt — mag auch eine Beziehung zwischen sittlichen Stufen und den mystischen Gnaden bestehen[3]) — auf der anderen Seite ist es unmöglich, die mystischen Zustände völlig zureichend sprachlich wiederzugeben. Die Beschreibung höherer mystischer Zustände erschöpft sich in Vergleichen, in kühnen Bildern, ohne jedoch demjenigen ein rechtes Verständnis ver-

[1]) Zahn, Christliche Mystik, § 6 n. 27.
[2]) Zahn, Christliche Mystik, § 25 n. 159
[3]) Vgl. Zahn, Christliche Mystik, § 21.

mitteln zu können, der ähnliche Zustände nicht an der eigenen Seele erlebt hat[1]). Ist es ohnehin schon schwer, rein geistige Dinge so darzustellen, daß die sinnlichen Vorstellungen nicht fälschend hervortreten, so erscheint es als unmöglich, zutreffend von übernatürlichen geistigen Dingen zu reden.

Die Mystik als Wissenschaft im oben angegebenen Sinne ist also deswegen wenig aussichtsreich, weil ihr Objekt gar nicht deutlich darstellbar ist; und aus diesem Grunde erscheint auch ihre Stellung zur aszetischen Theologie als ziemlich verschwommen. Wenn man sowohl der aszetischen als der mystischen Theologie das praktische religiöse Leben als ihr Gebiet zuschreiben und den Unterschied allein darin finden will, daß die aszetische Theologie die Aufgabe habe, das Streben nach der christlichen Vollkommenheit auf dem Wege ernster Willensschulung zur Darstellung zu bringen, die mystische Theologie aber die Aufgabe habe, das Vollkommenheitsstreben unter dem besonderen Gesichtspunkte des Strebens nach der Gottvereinigung als solcher aufzufassen[2]) — dann ist tatsächlich ein Unterschied nicht mehr vorhanden: denn die ganze Arbeit der aszetischen Theologie bezweckt nichts anderes als die Gottvereinigung. Da also weder das materielle noch das formale Objekt der beiden Wissenschaften verschieden ist, bleibt nichts anderes übrig, als die beiden Bezeichnungen als

[1]) Vgl. Zahn, Christliche Mystik, § 6 n. 28.
[2]) Zahn, Christliche Mystik, § 6 n. 28.

gleichinhaltlich aufzufassen: aszetische und mystische Theologie fallen zusammen.

10. Eine Beschreibung des Unbeschreiblichen ist undenkbar — und deshalb gibt es auch keine Wissenschaft der mystischen Theologie im oben angegebenen Sinne. Man braucht aber nur der Bezeichnung „Mystische Theologie" ihren überlieferten Sinn wiederzugeben, um in der Frage nach dem Verhältnis zwischen aszetischer und mystischer Theologie klar sehen zu können.

„Das Gebet und die mystische Theologie sind ein und dasselbe"[1]). „Die spekulative Theologie strebt nach der Erkenntnis Gottes und die mystische Theologie nach der Liebe Gottes"[2]). „In ähnlicher Weise charakterisierte einmal Ludwig von Granada[3]) die mystische Theologie, indem er den Terminus für die Praxis des inneren Betens und Lebens (nicht etwa für die Wissenschaft vom inneren Leben) gebraucht"[4]). Mystische Theologie ist „eine tatsächliche und erfahrungsmäßige Erkenntnis des göttlichen Willens oder der göttlichen Güte"[5]). „Die mystische Theologie ist die Versenkung der Seele in Gott, die Bewunderung der Majestät, das Schweben der Seele im unermeßlichen und ewigen Licht"[6]), „der einfache geistige Anblick göttlicher Dinge mit einer genußreichen Liebe"[7]). „Die mystische

[1]) Franz von Sales, Traité de l'amour de Dieu liv. 6 chap. 1. [2]) Franz von Sales a. a. O. [3]) Concio 2 de S. Francisco. [4]) Zahn, Christliche Mystik, § 2 n. 9. [5]) Thomas STh II—II, q. 97 a. 2 ad 2. [6]) Dionysius Carthusianus, Comm. in Areopagitica, difficult. absol. art. 3. [7]) Benedikt XIV., De Beatificatione et canonisatione III, 26.

Theologie oder Wissenschaft von der Heiligkeit oder der Heiligen besteht in einer erfahrungsmäßigen Wissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen“[1]).

Diese Definitionen, die sich noch um viele vermehren ließen[2]), lassen klar erkennen, daß die mystische Theologie im überlieferten Sinne keine theoretische Wissenschaft von etwas, sondern ein praktisches Wissen um etwas ist. „Ist die Mystik ein Lehrsystem oder eine Zusammenstellung von Regeln für unser sittliches Verhalten? oder ist sie eine Reihe außergewöhnlicher seelischer Erscheinungen? oder ist sie eine besondere Offenbarung? — Mystik ist nichts derartiges. Mystik ist eine Erfahrung, Mystik ist seelische Erfahrung. Mystik ist einzig und allein die besondere seelische Erfahrung eines Menschen, der hier während seines irdischen Lebens täglich kostet und sieht, daß Gott süß ist[3]). Es ist wahr, daß vom Anfang des Christentums bis herauf in die jüngste Zeit niemals im katholischen Schrifttum eine besondere Menschenklasse erwähnt wird, die man Mystiker in der modernen Bedeutung des Wortes genannt hätte. Durchweg wird mystische Theologie gebraucht in der unveränderlichen Bedeutung jener seelischen Erfahrung. Wir dürfen niemals die Tatsache aus den Augen verlieren, daß das kleinste Gebet, die einfachste religiöse Handlung, im rechten Geiste vollbracht, eine mystische Betätigung ist,

[1]) Hettinger, De theologiae speculativae et mysticae connubio, p. 21. [2]) Bona, Manuductio ad caelum, cap. 1. [3]) Vgl. Ps. 33, 9.

nämlich die Betätigung einer Menschenseele, die bis zum unsichtbaren Gott hinanreicht“[1]). So fällt das „geistige Leben“ völlig und durchaus mit dem „mystischen Leben“ zusammen[2]), weil es ein innerliches, geheimnisvolles Leben ist.

Legt man bei der mystischen Theologie den Ton auf das Wort „Leben“, dann ist damit die Beziehung von aszetischer und mystischer Theologie klar: beide verhalten sich zueinander wie die Theorie und die Praxis ein und derselben Sache; die aszetische Theologie ist die Theorie der mystischen, die mystische Theologie ist die Praxis der aszetischen: der Mystiker l e b t, was der Aszetiker l e h r t.

11. Wissenschaftlich festgelegt werden kann das, was der Mensch zu tun hat, um sich immer mehr zu läutern und zu heiligen, um immer mehr seine Seele zum Werkzeug des Heiligen Geistes zu machen. Inwiefern Gott dann die gewöhnlichen oder außergewöhnlichen Gnaden spendet, das läßt sich in keiner Weise voraus berechnen, das muß der göttlichen Weisheit und Güte in aller Demut anheimgestellt werden. So ist die aszetische Theologie die einzige mögliche W i s s e n s c h a f t vom geistlichen Leben, und zwar von a l l e n Stufen desselben ohne jede Ausnahme; die mystische Theologie ist dann das praktische Ergebnis getreuer Befolgung der Anweisungen der aszetischen Theologie. Der Sprachgebrauch hat es zwar mit sich gebracht, daß man sich unter „Theologie“ unwillkürlich eine theo-

[1]) Louismet, Das mystische Leben, Einleitung.
[2]) Gegen Zahn, Christliche Mystik, § 5 n. 24.

retische Wissenschaft denkt — hält man aber fest, daß die mystische Theologie diesen Sinn nicht hat, dann werden keine Schwierigkeiten mehr bestehen.

Es dürfte sich wohl empfehlen, folgerichtig voranzugehen und die beiden Ausdrücke „aszetische" und „mystische" Theologie nur noch eindeutig zu gebrauchen. Dabei bleibt das bestehen, was oben als das „wissenschaftliche Mystik" angegeben wurde, nämlich als der Versuch einer sprachlichen Darstellung der mystischen Theologie; es wird aber jene wissenschaftliche Mystik zu zerteilen sein: jener Teil, in dem prinzipielle Ausführungen über wahre und falsche Mystik, Anweisungen und Ratschläge sich finden, wird in die aszetische Theologie zu verweisen sein; der andere Teil aber, der sich mit dem Seelenleben der Heiligen (diese im weiteren Sinne genommen) beschäftigt, wird in die Kirchengeschichte, näherhin in die Hagiographie einzureihen sein; er wird dann wertvollstes Material für die aszetische Theologie liefern können.

Durch diese Untersuchung ist zugleich der Begriff der aszetischen Theologie geklärt und bereichert worden: die aszetische Theologie ist demnach die Wissenschaft vom praktischen religiösen Leben in all seinen Beziehungen.

§ 3. Der Gegenstand der aszetischen Theologie.

12. Aus der Begriffsbestimmung der aszetischen Theologie hat sich bereits deren Gegenstand ergeben; sie beantwortet die Frage: „Was muß ich

tun, um das ewige Leben zu besitzen[1])?“ Sie weist die Wege zur Seligkeit und als deren Vorbedingung zur Heiligkeit; sie lehrt die Feinde des Heiles bekämpfen und die Mittel des Heiles gebrauchen; sie gibt Anweisungen für die rechte Auswertung der göttlichen Gnaden und über die zweckmäßige Auswirkung der natürlichen Kräfte.

Gegenstand der aszetischen Theologie ist demnach das religiöse Leben in seinem ganzen Umfange — und zwar das religiöse Leben, wie es der tatsächliche Mensch auf dieser Erde lebt. Das ewige Ideal, wie es in Christus vor der Menschheit steht, und die tatsächliche, erfahrungsmäßige Unzulänglichkeit des Menschen müssen gleichmäßig beachtet werden, damit nicht die aszetische Theologie auf der einen Seite hinter dem Ziele zurückbleibe, auf der anderen Seite durch unmögliche Forderungen die Erreichung des Zieles unmöglich mache. Das geistliche Leben des Christen ist von vornherein in seine Bahnen gewiesen durch die göttliche Offenbarung; deshalb kann man den Gegenstand der aszetischen Theologie auch bestimmen als die folgerichtige Anwendung der Offenbarung auf das Menschenleben, als die Umsetzung des Glaubens in das Leben.

Als Grundlage dient der aszetischen Theologie die Betrachtung des Menschen in seiner Natur und in seinem Ziel, zu dem er von der göttlichen Gnade geführt wird. Sodann sind zu berücksichtigen die Feinde des Heiles, denen sich der Wille entgegenzustellen hat, vorzüglich durch den Gebrauch der Gnadenmittel. Auf diesem

[1]) Luc 10, 25.

Wege werden die Tugenden erworben, auf denen sich die Heiligkeit aufbaut.

13. Es sei zum Schluß noch ein Wort gesagt über die Seelenhaltung, die zum fruchtbaren Studium der aszetischen Theologie unerläßliche Vorbedingung ist.

Die Theologie ganz allgemein trägt mit Recht den Namen „Weisheit“[1]). Sache des Weisen ist es, zu erkennen und zu ordnen; es genügt also zur Erlangung wahrer Weisheit nicht nur jene Verstandesschärfe, die recht zu urteilen versteht, sondern auch ein reiner Wille. Wo der reine Wille fehlt, wird der Verstand nicht bis zur Wahrheit durchdringen, weil die Erkenntnis dann durch Vorurteile getrübt wird. Kommt dann noch hinzu, daß es sich bei der Theologie als der wahren Weisheit nicht um eine Wissenschaft handelt, die sich in theoretische und praktische teilen läßt[2]), die im Gegenteil zugleich theoretisch und praktisch im höchsten Maße ist[3]): dann folgt daraus mit Notwendigkeit die Forderung einer guten Disposition der Seele: „In eine Seele, die einen bösen Willen hat, wird die Weisheit nicht eingehen“[4]). Diese Forderung erhebt sich noch bei weitem eindringlicher angesichts der aszetischen Theologie, die zur unmittelbaren Umsetzung in die Tat drängt.

Das erste Erfordernis ist ein wahrer G l a u b e. Eine Seele, die vom Weltgeist angesteckt ist, hat kein Verständnis für die Lehren der aszetischen Theologie: „Der sinnliche Mensch begreift nichts vom Geiste Gottes — es gilt ihm

[1]) Thomas STh I, q. 1 a. 6. [2]) Bonaventura, Breviloquium prol. § 1. [3]) Thomas STh I, q. 1 a. 4. [4]) Sap 1, 4.

als Torheit und er kann es nicht verstehen, weil es geistlich beurteilt sein will"[1]). Zeiten seichter Aufklärung haben stets die aszetische Theologie verachtet, ihre Ideale als unzeitgemäß verspottet; dagegen haben Menschen mit tiefem Glaubensleben noch immer ehrfürchtig den Lehren dieser Wissenschaft gelauscht. Mit dem Glauben muß sich sodann das Gebet verbinden: „Ich betete — und erhielt das Verständnis; ich rief zum Herrn, und es kam über mich der Geist der Weisheit"[2]). Ist die mystische Theologie ebendasselbe wie das Gebet[3]), d. h. die Vereinigung der Seele mit Gott, dann kann auch die aszetische Theologie keine bessere Unterstützung finden als das Gebet, d. h. die bewußte Hinwendung zu Gott. Den aszetischen Studien gehe das Gebet um Erleuchtung voraus, ihnen folge die Betrachtung, die sich an den Ergebnissen der Studien immer mehr entzündet. Daß auch die Demut nicht fehlen darf, bedarf keiner Erwähnung: ein Mensch, der sich bereits für das Ideal der Vollkommenheit hält, wird nicht geneigt sein, nach der Vollkommenheit zu streben und Lehren dafür anzunehmen.

Nach dem heiligen Thomas[4]) sind neun Eigenschaften zur rechten Wissenschaft erforderlich: Demut ohne Aufgeblasenheit, Nüchternheit ohne Vorwitz, sichere Überzeugung ohne kritische Zweifelsucht, Wahrheitssinn, Aufrichtigkeit ohne Nebenabsichten, wahre Liebe, Erbaulichkeit für den Nächsten, Uneigennützigkeit. Diese Eigen-

[1]) 1 Cor 2, 14. [2]) Sap 7, 7. [3]) Franz von Sales, Traité de l'amour de Dieu liv. 3, chap. 1. [4]) In 1 Cor 9 lect. 1.

schaften erfordert vor allem das Studium der aszetischen Theologie: ohne sie wird zwar die Erkenntnis wachsen, das Herz aber bleibt kalt und wird bald vom Überdruß erfaßt und gibt sein Studium auf; mit ihnen wächst nicht nur das Wissen, sondern auch die wahre Heiligkeit, und was dann die menschliche Kraft nicht erreicht, vollendet Gottes Gnade.

Erster Abschnitt

GRUNDLEGENDE BEGRIFFE

Erstes Kapitel. Der Mensch

§ 4. Die menschliche Seele.

14. Wenn die aszetische Theologie dem Menschen wissenschaftliche Anweisungen für sein religiöses Leben geben will, dann muß sie zunächst gewisse Grundbegriffe festlegen; je eingehender und deutlicher diese Grundbegriffe dargestellt sind, desto kürzer wird später die Behandlung der einzelnen Punkte sein können, die nur eine Anwendung dieser Grundbegriffe bedeuten.

An erster Stelle wird hier eine wissenschaftliche Erforschung des Menschen selbst zu stehen haben. Nur wenn völlige Klarheit über das Wesen des Menschen und über den Ablauf seines natürlichen Lebens besteht, wird es möglich sein, die Natur zweckentsprechend in den Dienst der Gnade zu stellen. Bei der Betrachtung des Menschen aber ist es zunächst die Seele, die die Aufmerksamkeit auf sich lenkt, da sie es ist, die den Menschen zum Menschen macht und die ihm seine einzigartige Stellung unter allen Wesen anweist.

15. Bei einer aufmerksamen Betrachtung der Lebensäußerungen des Menschen und einem Vergleiche dieser mit denen der Tiere zeigt sich ganz

unverkennbar, daß der Mensch etwas besitzt, was dem Tiere völlig abgeht. Zwar vermag auch das Tier zweckmäßige Handlungen zu setzen, es besitzt ein Gedächtnis und äußert Zuneigung und Abneigung — dennoch ist es nicht imstande, unter allen Umständen zweckmäßig zu handeln; ist unfähig, die Mängel seiner Natur durch künstliche Hilfsmittel auszugleichen. Die Zweckhandlungen des Tieres erfolgen automatisch und werden selbst dann gesetzt, wenn sie durch die veränderten Umstände ganz unzweckmäßig geworden sind.

Es fehlt dem Tier das letzte Moment, das berechtigen würde, ihm eine wirkliche Seele auszuschreiben, nämlich die Vernunft; und mit der Vernunft fehlt auch die Willensfreiheit — denn diese Freiheit findet sich nur bei vernünftigen, der Überlegung fähigen Wesen[1]). Vernunft und Wille sind die Kennzeichen der Seele im eigentlichen Sinne. Man kann zwar auch bei der Pflanze und beim Tiere von einer Seele sprechen, insofern sich in ihnen eine Kraft findet, die ihnen ihrer Art entsprechend das Leben verleiht — weil aber dieses Leben ein unvollkommenes ist, ist auch das Lebensprinzip ein unvollkommenes, im Entstehen, Sein und Vergehen an der Materie gebundenes. Der Beweis für die Sterblichkeit der Tierseele liegt im Mangel der Vernunft: wo nur organische Kräfte möglich sind, da ist ein Fortbestehen des Lebensprinzipes unnötig, sobald der belebte Organismus zerstört ist. Welcher Art dieses Lebensprinzip

[1]) Thomas STh I, q. 59 a. 3.

in Pflanze und Tier ist — entzieht sich jeder direkten Beobachtung. Es liegen an sich drei Möglichkeiten vor: entweder entsteht das Leben als ein Produkt der Materie, oder es wird hervorgerufen durch ein selbständiges geistiges Prinzip, oder es verdankt sein Dasein einem Prinzip, das weder Materie noch Geist ist. Alle drei Fälle aber sind ausgeschlossen, und deshalb dürfte es das einfachste sein und sich am meisten empfehlen, für Pflanze und Tier kein eigenes, selbständiges Lebensprinzip anzunehmen, sondern nur zu sagen, daß Gott dem Stein das organische, der Pflanze und dem Tier das organische Dasein verleiht.

Anders verhält es sich mit dem Menschen. Die eigenartige Betätigung der Menschenseele in Verstand und Wille, ihre Fähigkeit, sich über die Materie zu erheben, ihre deutliche Unteilbarkeit und Einheit beweisen, daß hier ein ganz selbständiges Lebensprinzip vorliegt, wesentlich verschieden von der Materie, erhaben über sie, g e i s t i g und deshalb auch u n s t e r b l i c h. Dieser Geist ist ausgerüstet mit Verstand und Wille; sein Ziel ist die Wahrheit und das Gute; er erkennt und liebt und erfreut sich der Freiheit.

16. Für die aszetische Theologie liegt die Lehre von der Geistigkeit und Freiheit, mithin auch von der Unsterblichkeit der Menschenseele von vornherein durch die Offenbarung fest. Dennoch ist es von großem Werte, auch die n a t ü r l i c h e Psychologie sorgfältig zu berücksichtigen, da die Seele auch im Zustande der Gnade nicht ihr natürliches Dasein verliert und den natürlichen Verlauf ihrer Tätigkeit nicht ändert. Allerdings

ist sorgfältig zu beachten, daß die Psychologie nicht allein die Tätigkeit der Seele behandelt, sondern die Tätigkeit der mit dem Körper verbundenen Seele. Über das Verhalten der vom Körper getrennten Seele lassen sich nur Vermutungen aufstellen — und mögen diese Vermutungen noch so geistreich und scheinbar wohl begründet sein, so können sie doch nie zu einer wissenschaftlichen Gewißheit führen, weil der Tatsachenbeweis nicht erbracht werden kann. Wo jede sinnliche Anschauung und die Möglichkeit einer sinnlichen Analogie fehlt, da ist eine Erkenntnis für den irdischen Menschen nicht mehr möglich. Es muß genügen, wenn man die Menschenseele als eine geistige, nicht stoffliche, selbständige, unteilbare und deshalb auch unsterbliche Substanz bestimmt. Das Leben der Seele allein kann wissenschaftlich nur dahin bestimmt werden, daß sie erkennt und will; tatsächlich aber kann in den Einzelheiten nicht das Leben der Seele, sondern nur das Seelenleben der Menschen untersucht werden.

17. Unter den prinzipiellen Feststellungen über das Leben der Seele kommt für die aszetische Theologie vor allem die Tatsache der Willensfreiheit in Betracht. Der Wille hat die Möglichkeit, die Art seiner Handlungsweise zu bestimmen; zwar folgt er als eine blinde Kraft immer einem Motive, und zwar dem stärksten Motive — aber es ist seine Sache, unter den vorliegenden Motiven eines auszuwählen und zum stärksten zu machen, indem er den Verstand veranlaßt, durch Aufsuchen neuer Gründe das

Motiv eindrucksvoller zu gestalten. Daß der Wille solche Freiheit besitzt, ergibt sich nicht nur aus dem Freiheits g e f ü h l (dieses könnte vielleicht täuschen), auch nicht nur aus der allgemeinen Überzeugung der Menschheit, sondern ist auch theoretisch nachweisbar[1]). Bei jedem Akt des Willens, bei dem dieser eine sittliche Entscheidung zu treffen hat, stehen vor diesem zwei Motivgruppen, die in der Art ihrer Wirksamkeit ganz verschieden sind: der Pflichtgedanke e r w a r t e t ohne besondere Energie den Akt, der Lustgedanke d r ä n g t zum Akt. Die Erfahrung zeigt nun, daß oft die erwartenden, d. h. also die schwächeren Motive sich durchsetzen; nach dem Gesetz vom zureichenden Grunde können also nicht die Motive den Akt herbeiführen, da sonst die stärksten, d. h. die Lustmotive siegen müßten — es bleibt als Erklärung nur die transzendente Energie des Geistes, die f r e i ist. Mit der Entscheidung tritt dann sofort eine Verstärkung der siegreichen Motive ein, indem diese mit Lustgefühlen verbunden werden.

§ 18. Sodann ist als höchst bedeutsam die Tatsache festzustellen, daß die Energie der Seele ihrer Quantität nach u n v e r ä n d e r l i c h, weder vermehrbar noch verminderbar ist. Weder der Verstand noch der Wille kann einen K r a f t z u w a c h s erfahren, auch nicht durch die Übung; eine eigentliche Stärkung des Verstandes und des Willens ist also nicht möglich. Der Zu-

[1]) Vgl. Kneib, Ein theoretischer Beweis der Freiheit des menschlichen Willens; in: Festschrift für Hertling 1913, S. 421—425.

wachs an Verstandeskraft erklärt sich hinreichend aus der Stiftung und Stärkung zweckdienlicher Assoziationen, aus dem Erwerb von Methoden und aus der Gewinnung neuer Gesichtspunkte; und ebenso läßt sich nicht ein eigentlicher Kraftzuwachs der Willensfähigkeit als solcher nachweisen. Man muß scharf zwischen Willensentschluß und Willenshandlung unterscheiden; der Willensentschluß wird allein durch die Motive und durch Werterkenntnisse beeinflußt, die Willenshandlung dagegen ist bedingt durch jeweilige Umstände im Funktionsablauf. Alle Willensstärkung als solche ist also nur mittelbarer Art, d. h. durch Beseitigung der Hindernisse, durch Übung im Funktionsablauf und durch die Wirkung des Gefühles[1]). „Wie es nun für die Einschaltung einer Dynamomaschine belanglos ist, mit welcher Muskelkraft der Kontakt hergestellt wird, so bleibt auch für die Ausführung eines Willensentschlusses die größere oder geringere Intensität des Willensaktes bedeutungslos“[2]). Es ist demnach nur mittelbar möglich, den Willen zu lenken und zu beeinflussen, indem man die Motive entsprechend auswählt und für die Erregung zweckmäßiger Gefühle sorgt.

19. Mit diesen Feststellungen ist bereits das Gebiet der rein geistigen Tätigkeit der Seele verlassen und auf das Seelenleben des Menschen als einer Einheit von Geist und Körper übergegriffen. Um diesem näherkommen zu können, ist zunächst ein Blick auf den Körper des Men-

[1]) Müncker, Der psychische Zwang, S. 290.
[2]) Lindworsky, Der Wille, S. 191.

schen zu werfen. Doch sei vorher noch eine Frage berührt, die zwar keinen unmittelbaren praktischen Wert hat, aber doch von einem gewissen Interesse ist und auch der aszetischen Theologie eine bestimmte Färbung zu verleihen vermag: nämlich die Frage nach dem Primat der Seelenkräfte. Während der heilige Thomas[1]) sich für den Primat der Vernunft entscheidet und folglich das Wesen der Seligkeit in der Anschauung Gottes sieht, tritt Skotus[2]) für den Primat des Willens ein. Je nachdem man sich für die eine oder die andere Ansicht entscheidet, wird auch die aszetische Theologie mehr den Wert der Erkenntnis oder den der Willensübung betonen. Praktisch aber dürfte zu sagen sein, daß der Vernunft zwar die erste Stelle zukommt, da nichts gewollt werden kann, was nicht erkannt ist[3]) — daß aber daraus nicht ein höherer Wert der Vernunft folgt. Vielmehr sind beide Seelenkräfte gleichwertig, und von der aszetischen Theologie wird ihre gleichmäßige Ausbildung gefordert; denn eine Erkenntnis ohne Wille führt nicht zur Heiligkeit, der Wille ohne Erkenntnis aber ist ziellos und gelangt deshalb ebensowenig zur Heiligkeit; eine Einseitigkeit muß unbedingt gemieden werden. Der heilige Thomas[4]) weist selbst darauf hin, daß die Vernunft nicht unbedingt als höher zu werten ist, und daß beide Seelenkräfte sich gegenseitig beeinflußen: „die Vernunft erkennt, daß der Wille will, und der

[1]) STh II—II, q. 167 a. 1 ad 1. [2]) Vgl. Lessius, De summo Bono, lib. 2, cap. 5 n. 24, cap. 6 n. 30.

[3]) Thomas STh I, q. 80 a. 2. [4]) STh I, q. 82 a. 4.

Wille will, daß die Vernunft erkenne." Tatsächlich besitzt ja auch der Wille eine Herrschaft über den Verstand: er kann ihn frei auf gewisse Gegenstände lenken oder von denselben abwenden[1]), wie andererseits der Verstand dem Willen als einer blinden Kraft sein Ziel weist: „Wenn wir die Bewegung der Seelenkräfte betrachten, insofern ein Gegenstand dem Akt seine Besonderheit verleiht, dann liegt das erste Prinzip der Bewegung im Verstand: denn so bewegt das erkannte Gute auch den Willen"[2]).

Wenn es auch in manchen Fällen scheinen könnte, als ob die Erkenntnis der Liebe hinderlich sei oder als ob sich eine große Liebe auch ohne Erkenntnis entwickeln könnte, so ist das letztere zuzugeben, das erstere aber zu leugnen, wie denn auch die Kirche eine solche Ansicht verurteilt hat[3]). Eine gute Ausbildung der Vernunft durch gründliches Studium der Philosophie (vor allem der Psychologie) und Theologie ist P f l i c h t des Menschen, der tun muß, was er vermag, um die Gnade Gottes in ihren Auswirkungen nicht zu hindern. Der gute Wille ist zwar von entscheidender Bedeutung, auf ihn kommt es letzten Endes an, ob sich die Seele zum Guten oder zum Bösen weiter entwickelt — fehlt aber die Ausbildung der Vernunft, so wird der Wille nichts Positives erreichen, wird vielmehr wenigstens sachliche Fehler begehen und sich dadurch den Weg sehr erschweren; die bewußte Vernachlässigung

[1]) Franz von Sales, Traité de l'amour de Dieu liv. 1, chap. 2. [2]) Thomas, De malo q. 6 a. 1. [3]) Innocenz XI., „Caelestis Pastor", 19. Nov. 1687, prop. 64.

der Vernunftausbildung aber müßte große Zweifel an der Ehrlichkeit des Willens erwecken, weil dieser ein wichtiges Mittel zur Heiligkeit absichtlich nicht gebraucht.

20. Es ist im Zusammenhang damit auf eine Schwierigkeit hinzuweisen, die sich aus der wissenschaftlichen Einstellung der Psychologie ergibt; es liegt nämlich die Gefahr einer mechanischen Sektion der Seele vor. Gewiß ist es notwendig, die einzelnen Kräfte und Regungen der Seele gesondert zu untersuchen und deshalb in der Seele scharfe Unterscheidungen zu machen. Schließlich aber — und das darf vor allem die aszetische Theologie nicht vergessen — ist die Seele mehr als die Summe ihrer Kräfte, ist ein lebendiges Wesen, bei dem als bei einem Geist die einzelnen Teile noch viel inniger zusammengehören und sich gegenseitig durchdringen als bei einem lebendigen Körper. Verstand und Wille sind in der Wirklichkeit gar nicht so scharf geschieden, wie die Psychologie annehmen möchte; beide arbeiten unaufhörlich gemeinsam, niemals eine Kraft allein. Auch hierin ist die Seele Gott ähnlich, der sein Erkennen und sein Wollen ist, bei dem das Erkennen auch das Wollen (und umgekehrt) ist. Es kann für die aszetische Theologie nicht eindringlich genug vor jeder Einseitigkeit und Atomisierung des Seelenlebens gewarnt werden.

21. Noch sei darauf hingewiesen, daß die Menschenseele ein B i l d Gottes ist. Jedes Geschöpf zwar trägt in gewisser Weise die S p u r Gottes, weil sich in jedem Ding als der Wirkung eine Ähnlichkeit mit Gott als der Ursache finden

muß[1]) — ein ausgesprochenes Bild Gottes findet sich aber nur in den vernünftigen Geschöpfen, „insofern sich in ihnen das empfangene Wort und die hervorgehende Liebe findet“[2]); und dieses Bild kann natürlich nur in der Seele zu suchen sein[3]). Die Menschenseele ist als Geist das Bild Gottes des Einen[4]): „die Substanz der vernünftigen Seele ist ein Bild Gottes; tritt aber der Habitus der Gnade und Weisheit hinzu, dann wird dieses vervollkommnet und geziert; wenn sie schließlich tatsächlich erkennt und liebt, ist das Bild am vollkommensten und herrlichsten“[5]). „Das Bild der Dreieinigkeit ist die Seele selbst und ihre Erkenntnis, weil diese ihr Kind und der Ausdruck ihrer selbst ist; und als dritte steht die Liebe da, und diese drei sind eins und eine Substanz; auch ist das Kind nicht kleiner, da sich die Seele soweit erkennt, als sie ist, noch die Liebe geringer, da sie sich soweit liebt, wie sie sich erkennt und ist[6])“. Dieses Bild der hochheiligen Dreieinigkeit liegt also in der Natur der Seele und ist deshalb unverlierbar; es kann aber ausgestaltet und vollendet werden durch die Gnade und das Licht der Glorie[7]).

§ 5. Der menschliche Körper.

22. Die aszetische Theologie würde vollkommen haltlos werden, wenn sie nicht auch dem Körper

[1]) Thomas STh I, q. 45 a. 7. [2]) Thomas I, ult. c.
[3]) Thomas STh I, q. 93 a. 6.
[4]) Ambrosius, Hexaemeron, lib. 6, cap. 8.
[5]) Bellarmin, Controv. de amiss. gratiae, lib. 5, cap. 3 n. 23.
[6]) Augustinus, De Trinitate, lib. 9 n. 18.
[7]) Thomas STh I, q. 93 a. 4.

des Menschen ihre Aufmerksamkeit widmen wollte. Der tatsächliche Mensch ist weder der reine Geist, als den ihn eine verstiegene Auffassung nehmen möchte, noch das Tier, als das ihn der Materialismus betrachtet: er umfaßt vielmehr in sich sowohl das Reich des Geistes als das des Stoffes. Dadurch kommt in das ganze menschliche Wesen natürlicherweise der Gegensatz zwischen Geist und Fleisch hinein; es entsteht ein gewisser Zwiespalt, ein Kampf, dessen siegreiche Durchführung nur durch genaue Beobachtung der Anweisungen der aszetischen Theologie möglich ist. Dazu muß aber diese Wissenschaft auch die Kenntnis des menschlichen Körpers besitzen, um ihm gerecht werden zu können.

Der Körper des Menschen baut sich aus den Grundstoffen auf, die in der ganzen Natur wiederkehren; die chemischen Verbindungen des tierischen Körpers finden sich genau so auch im menschlichen Körper. Da der Leib das unentbehrliche Werkzeug der Seele ist und mit ihr in Wechselwirkung steht, ist klar, daß auch die körperlichen Organe auf die Seele einen mehr oder weniger bestimmenden Einfluß haben.

Die organischen Verbindungen liegen im Körper nicht lose nebeneinander, sondern sind verbunden zu Zellen, die als die kleinsten lebendigen Bausteine des Leibes zu betrachten sind. Aus einander ähnlichen Zellen sind die Gewebe zusammengefügt, die Gewebe schließen sich zu einzelnen Organen zusammen, die dann in ihrer Gesamtheit den Organismus bilden.

Die aszetische Theologie hat keine Ursache sich

über die anatomischen Einzelheiten des menschlichen Leibes zu verbreiten; für sie kommen nur jene Fragen in Betracht, die im geistlichen Leben eine Rolle spielen können. Dahin gehört zunächst die Betrachtung des Nervensystems, ferner die Berücksichtigung des Geschlechtslebens, schließlich eine kurze Würdigung der organischen Erkrankungen.

23. Das Nervensystem bildet das Hauptglied der Verbindung zwischen Leib und Seele; in zahllosen Fäden durchzieht es den ganzen Körper. Die Nervenzellen bestehen aus Protoplasma und enthalten einen Zellkern; durch die Pigmente erhalten sie eine aschgraue Farbe. Während die übrigen Organe durch das Stützgewebe zusammengehalten werden, das die einzelnen Zellen miteinander verbindet, liegen die Nervenzellen nicht so dicht beieinander, sondern werden durch die Nervenfäden verbunden. Diese Fäden erreichen oft eine beträchtliche Länge, bis zu 1 m; sie sind es, die die Empfindungen und Willensregungen weiterleiten, während die Nervenzelle hauptsächlich der Ernährung der Nervenfasern (Neuriten) dient. Über den feineren Bau und die Verrichtungen des Nervensystems sind noch wenig genaue Einzelheiten bekannt; es steht zwar fest, daß elektrische und chemische Veränderungen innerhalb der Nerven stattfinden — doch die Einzelheiten entziehen sich einstweilen noch der genauen Beobachtung.

Alle Nervenzellen mit ihren Nervenfasern bilden das große Nervensystem des menschlichen Körpers. Bei diesem unterscheidet man wieder zwei

Systeme oder Zentren: das zerebrospinale (Gehirn und Rückenmark mit den zugehörigen Nerven) und das gangliare, sympathische oder bulbäre (in den Augen und Ohren, in Nase und Zunge, und im Rumpf). Die Verbindung zwischen dem zerebrospinalen und dem sympathischen Zentrum wird hauptsächlich durch den Nervus vagus vermittelt. Die anatomischen Einzelheiten behandelt die Medizin; sie werden zum Teil noch zu erwähnen sein.

Durch das Nervensystem werden alle von außen oder von innen kommenden Reize dem Gehirn als dem Mittelpunkt des zereprospinalen Systems zugeleitet. Das Gehirn ist in besonderer Weise der Sitz jedes Wahrnehmungsvermögens, während das Gefühls- und Willensleben mehr (wenn auch nicht ausschließlich) im Herzen zentralisiert erscheint. Es ist jedem Menschen aus eigener Erfahrung bekannt, daß sich die Bewegung des Herzens und der Blutkreislauf mit jeder Gemütserregung ändert, daß eine Beschleunigung des Herzens das Lebensgefühl hebt, während eine Verlangsamung auch das Lebensgefühl sinken läßt. Ob das Herz selbst oder das systematische Zentrum hierfür in erster Linie verantwortlich zu machen ist, ist freilich nicht leicht zu entscheiden, kommt aber auch für die Zwecke der aszetischen Theologie weniger in Betracht.

Die Nervenreize werden empfunden nach dem Maß der Reizstärke und der Aufnahmefähigkeit; plötzliche Reize werden als stärker empfunden wie lang andauernde. Liegt ein Reiz unter oder über einer bestimmten Grenze, die man nach unten

als Reizschwelle, nach oben als Reizhöhe bezeichnet, so tritt er nicht in das Bewußtsein ein. Sind die Nerven geschwächt oder krank, dann liegt eine Überregbarkeit (Hyperästhesie, Irritabilität) oder auch eine Unempfindlichkeit (Anästhesie) vor; beide Zustände können auch durch künstliche Mittel (Stimulantia und Narcotica) hervorgerufen werden.

Eine eigenartige, noch nicht völlig geklärte Erscheinung ist der Schlaf und der während des Schlafes auftretende Traum; auch diese beiden Zustände können künstlich erzeugt werden, und man spricht dann von hypnotischen Phänomenen. Im Schlaf versagen die Sinne, die allgemeine Tätigkeit sämtlicher Organe erscheint herabgesetzt, im Gehirn zeigt sich eine stärkere Durchblutung; der Traum stellt sich dar als eine Weiterarbeit der Seele und des Gehirnes, wobei aber das Bewußtsein so eingeengt ist, daß eine Kontrolle über die Vorstellungen nicht mehr eintreten kann; die Ideen werden unkritisch und regellos aneinander gereiht, körperliche Zustände spiegeln sich im Traume wider. Die hypnotischen Erscheinungen sind zu betrachten als die Folgen einer künstlichen Einengung des Bewußtseins, so daß in diesem immer nur ein bestimmter Eindruck auftreten kann, die Seele aber ihre Vorstellungen nicht mehr durch Vergleiche mit anderen Vorstellungen prüfen und berichten kann.

Die nervösen Erkrankungen werden unten gesondert zu behandeln sein. —

24. Von großer, nicht zu unterschätzender Bedeutung für das seelische Leben ist die Ge-

schlechtlichkeit des Menschen[1]). Der Geschlechtstrieb ist neben dem Selbsterhaltungstrieb der stärkste des Menschen, so stark, daß er selbst den Selbsterhaltungstrieb zu verdrängen vermag; er bezweckt die intensivste körperliche Lust, deren der Mensch fähig ist, und zwar ausschließlich die Lust. Die Sexualität tritt bei den Tieren stets nur in den bestimmten Perioden auf (Brunst), beim Menschen dagegen ununterbrochen, wenn sich auch hier gewisse Perioden finden lassen, die kürzer oder länger sind; man spricht dann von einer Verschiedenheit in der Detumeszenz. Die persönlichen Unterschiede in der Stärke des Geschlechtstriebes, in der Zeit seines Erwachens und seines Erlöschens sind sehr bedeutend, ohne daß sich dafür eindeutige Ursachen angeben lassen. Auch das eigene Verhalten des Menschen kann den Trieb steigern oder schwächen: Arbeit, sowohl körperliche als geistige, schwächt den Trieb; tritt aber eine Überschreitung einer bestimmten Grenze der Arbeit ein, dann zeigt sich eine sexuelle Überregbarkeit. Eine gewisse automatische Regulierung des Triebes tritt natürlicherweise durch nächtliche Pollutionen und durch die Menstruation ein. „Das ganze sinnliche Triebleben, auch das sexuelle, ist das Ergebnis der sogenannten inneren Sekretion, d. h. von den Reifungsdrüsen, die zwischen die die Keimdrüsen bildenden Keimzellen eingelagert sind, werden Reizstoffe gebildet und in das Blut

[1]) Vgl. besonders: Liertz, Wanderungen durch das gesunde und kranke Seelenleben bei Kindern und Erwachsenen.

abgegeben, die den Geschlechtstrieb erzeugen. Sie rufen die Entwickelung der sekundären äußeren Geschlechtsmerkmale hervor und geben auf dem Wege des Nervensystems dem Seelenleben seine besondere geschlechtliche Färbung. Gelangen nun Überschüsse dieser inneren Sekretion ins Blut, so reizt ihre Beimengung die Nervenstromwellen des sinnlichen Begehrens oder ihrer Ablenkung auf das Gebiet der Tat"[1]); je nach der Menge oder der Häufigkeit solcher Überschüsse an Reizstoffen ist die Detumeszenz, d. h. das Verlangen nach der Entspannung der Sexualität geringer oder stärker, tritt häufiger oder seltener ein.

Es ist nicht zu übersehen, daß die Sexualität bei jedem Menschen ihre Rolle spielt — sexuelle Begierden treten mit dem Erwachen des Triebes notwendig auf. Allerdings muß man hier den modernen Irrtum des Pansexualismus meiden, der ausnahmslos alle Regungen des Menschen auf die Sexualität zurückführen möchte. Die Stärke des Triebes aber ist jedem Menschen aus eigener Erfahrung bekannt und ergibt sich schon aus der Häufigkeit sexueller Vergehen. Das göttliche Gesetz hat der Betätigung des Geschlechtstriebes sehr enge Grenzen gezogen, und die sexuellen Begierden müssen deshalb während der größten Zeit des Menschenlebens verdrängt oder sublimiert werden. Nun ist nicht zu leugnen, daß bei sehr starker sexueller Veranlagung und gleichzeitiger Nervenschwäche aus der Verdrängung der Sexualität viele Beschwerden

[1]) Liertz a. a O., S. 23.

entstehen können, auch eigentliche Krankheiten, sogenannte „Abstinenzleiden". Dabei ist aber zu beachten, daß diese seelischen Störungen nur dann auftreten, wenn neben der Verdrängung des Geschlechtstriebes noch ein anderer Mangel in dem Nervensystem vorliegt — an sich schädigt die völlige Enthaltsamkeit die Gesundheit niemals, ist im Gegenteil ein bedeutsames Mittel zur Erhöhung der Leistungen auf allen Gebieten: „Die Ablenkung sexueller Kräfte von sexuellen Zielen, und zwar für beide Geschlechter, und ihre Hinlenkung auf neue Ziele schafft mächtige Triebkräfte für alle kulturellen Leistungen. So wirkt die Sexualität als Triebkraft auf das seelische Leben, regt die Assoziationsvorgänge, die geistigen Auffassungsvorgänge an. Sie wird dadurch von größter Bedeutung für das künstlerische Schaffen im engsten und weitesten Sinne, ja selbst für das abstrakte Denken kann sie fördernd sein, intellektuelle Leistungen bedeutend heben"[1]). Diese Ablenkung wird als Sublimierung der Sexualität bezeichnet; sie ist praktisch von der höchsten Bedeutung für die seelische Spannkraft des Menschen, und deshalb zeigt auch die Wirklichkeit, daß geistige Leistungen von bedeutender Höhe fast ausschließlich bei solchen Menschen sich finden, die enthaltsam auf geschlechtlichem Gebiete leben.

Die Sexualität tritt sehr oft in engster Verbindung mit den verschiedensten seelischen Erkrankungen auf, teilweise sie auslösend, teilweise in ihrem Gefolge. Besonders das Erwachen der Sexualität kann bei nervenschwachen Menschen

[1]) Liertz a. a. O., S. 28.

7627

der Anlaß schwerster seelischer Erkrankungen bis zur dementia praecox (jugendliches Irresein) werden, da der Trieb als etwas Fremdartiges, Unheimliches empfunden wird. Deshalb sollte eine maßvolle sexuelle Aufklärung schon vor der Pubertät jede Angsteinstellung beseitigen. Ein Mißbrauch der sexuellen Kräfte — nach statistischen Erhebungen schon der Jugend bei über 90%[1]) — wird nicht eintreten (soweit er nicht der Ausdruck einer anderweitigen seelischen Erkrankung ist), wenn die rechte Erziehung zur Keuschheit, vor allem als Willensbildung, vorausgegangen ist. Gelingt es, die „Gedankenunzucht" zu meiden, dann wird auch die Gefahr sexueller Verirrungen nicht mehr so nahe liegen; ablenkende Beschäftigung der seelischen Energie läßt dann das sexuelle Moment allmählich im Bewußtsein zurücktreten, wenn auch nach wie vor das seelische Leben auf weiten Gebieten unbewußt sexuelle Bedingungen hat. — Ergänzungen zu diesen Ausführungen werden in anderem Zusammenhange noch zu geben sein.

25. Es sei an dieser Stelle noch ein Blick geworfen auf die schon erwähnte „innere Sekretion", die nicht nur im Geschlechtsleben, sondern nach den neuesten Forschungen auch sonst im menschlichen Körper eine sehr bedeutende Rolle spielt, sie darf zu den wichtigsten Vorgängen des Lebens gezählt werden, und ihre Störung ist lebensgefährlich. So kann z. B. das ganze Bild der Persönlichkeit vollkommen umgekehrt werden, wenn durch die Sekretion der Schilddrüse zu

[1]) Liertz a. a. O., S. 37.

EX LIBRIS PROVINCIAE PRO STUDIIS THEOL. S. I. S. COR. JESU.

wenig oder zu viel Jod in das Blut gelangt; diese Jodbeimengung in Gestalt einer jodhaltigen Eiweißverbindung ist an sich äußerst gering, erreicht kaum den tausendsten Teil eines Grammes — fehlt sie aber, dann ist der Mensch stumpfsinnig, launisch, niedergeschlagen, zu allen Leistungen vollkommen unfähig; ist die Jodbeimengung zu groß, dann ist der Mensch jähzornig, unruhig, heftig in all seinen Lebensäußerungen, sprunghaft in seinen Entschlüssen, unbeständig in seinem Verhalten. Es kann also der Bruchteil eines Milligramms Jod durch sein Fehlen den erhabensten Geist völlig lähmen und durch sein Vorhandensein aus einem Blödsinnigen einen brauchbaren Menschen machen — eine für den stolzen Menschen sehr demütigende Tatsache.

Tonisierende, d. h. anspannende Gefühle sind stets verbunden mit den mannigfachsten Drüsenausscheidungen, so z. B. die Tatkraft mit der Jodsekretion der Schilddrüse, Furcht, Wut und Schmerz mit der Sekretion des Adrenalin aus den Nebennieren; es werden durch solche inneren Ausscheidungen die Nerven und die Blutgefäße beeinflußt. Allgemein bekannt sind die an den Namen Eugen Steinach sich knüpfenden Forschungen über die tonisierende Wirkung der Keimdrüsenausscheidungen, die zu den verschiedensten Verjüngungstheorien geführt haben; desgleichen sucht man der Gehirnerweichung durch Einimpfung von Malaria oder durch Transplantation von Keimdrüsen zu begegnen. Die moderne Reizkörpertherapie, wonach selbst die Einspritzung des eigenen Blutes den Körper zur

Bildung neuer Stoffe anregt, sucht die experimentellen Ergebnisse auszuwerten; sie sind aber auch von Interesse für die aszetische Theologie: der Chemismus eines Organismus ist von größter Bedeutung für seine geistigen und moralischen Leistungen. Darauf deutet schon die Tatsache hin, daß nach einer Kastration eine geistige Weiterentwicklung nicht mehr stattfindet, sondern im Gegenteil eine sofortige Rückbildung beginnt; das kindische Verhalten des Greises beruht zum guten Teil auf dem Mangel an Keimdrüsensekretion. Die inneren Sekretionen bedingen überaus weitgehend die Funktion der Nerven, wie durch andere Gifte diese Funktion gehemmt werden kann; es bedarf keiner Erwähnung, daß auch das religiöse Leben und Denken in großem Maße dadurch beeinflußt wird. Die Forschungen auf dem Gebiete der inneren Sekretion sind noch lange nicht abgeschlossen; die Einzelheiten kommen auch für die aszetische Theologie weniger in Betracht, da es stets der medizinischen Einzeluntersuchung bedarf, um festzustellen, inwiefern etwaige seelische Störungen auf eine Störung der inneren Sekretion zurückzuführen sind; die Gegenmaßnahmen wird der Arzt zu treffen haben[1]).

26. Von Wichtigkeit für die aszetische Theologie ist auch die Beachtung der organischen Erkrankungen des Körpers, da diese dem seelischen Leben eine ganz bestimmte Färbung zu geben und dem geistlichen Leben manches Hindernis zu bereiten vermögen. Mit jeder Krankheit

[1]) Müncker, Der psychische Zwang, S. 287 ff.

ist ohne weiteres der Schmerz und mit dem Schmerz eine Herabstimmung des Lebensgefühls gegeben. Ist ein Organ des Körpers erkrankt oder beschädigt, dann tritt der Schmerz auf, zunächst als eine Reaktion der in Mitleidenschaft gezogenen Nervenfasern, sodann als ein Warnungssignal: das kranke Organ macht sich deutlich bemerkbar und fordert dadurch zu Heilmaßnahmen auf — schon beim Tier kann man beobachten, daß ein krankes Glied geschont wird. Der Schmerz hat aber auch auf das geistige Leben großen Einfluß: er ist ein starkes Gefühl, das sich dem Bewußtsein ständig aufdrängt und deshalb die Aufmerksamkeit auf sich lenkt; die Seele wird demgemäß für andere, auch für geistige Eindrücke unempfindlich. Der Schmerz ist weiter ein Unlustgefühl und stört dadurch die seelische Ruhe; der Mensch fühlt sich in seiner Lebensbetätigung gehemmt, auch seine übrigen Verhältnisse stehen unter dem Eindruck jener Unlust. Hat der Schmerz ferner die Aufmerksamkeit auf das Vorhandensein der Krankheit gelenkt, dann tritt zu ihm die Sorge um die Beseitigung der Krankheit, diese Sorge greift weiter als Sorge um das Leben überhaupt und als Sorge um die Existenzmöglichkeit der eigenen Person und der Angehörigen. Je nachdem der Schmerz schwächer oder stärker, vorübergehend oder anhaltend ist, die Krankheit als heilbar oder unheilbar erkannt wird, ist auch die Trübung des seelischen Lebens gelinder oder tiefer, von einer leichten Verstimmung fortschreitend bis zur völligen, verzweifelten Abstumpfung. — Man muß

stets berücksichtigen, daß durch den Schmerz ein großer Teil der seelischen Energie gebunden wird; die Abwehrmaßnahmen gegen alle Unlustgefühle beanspruchen Verstand und Wille so sehr, daß für alles andere nur geringes Interesse und nur wenig Willenskraft übrigbleibt. Der Kranke ist deshalb nicht auf der Höhe seiner Leistungsfähigkeit — ganz abgesehen davon, daß durch die körperliche Erkrankung ohnehin eine physische Schwächung eingetreten ist. Deshalb wird auch das geistliche Leben nicht die Frische und Gefühlsstärke besitzen, wie es beim Gesunden der Fall ist, die Schwungkraft ist gelähmt. In solchen Fällen ist es von Wichtigkeit, sich auf das Wesentliche des geistlichen Lebens zu besinnen — auf die Einstellung zu Gott — das als etwas Über natürliches von den Zuständen des Körpers nicht direkt berührt wird.

Jedoch nicht nur die Krankheit im allgemeinen, sondern auch die Erkrankung einzelner Organe hat auf das Seelenleben bestimmten Einfluß. Erkrankungen des Herzens sind mit einer Störung des Blutumlaufes verbunden, deshalb auch mit Ernährungsstörungen des Gesamtorganismus; Angstzustände, Aufgeregtheit, Bewußtseinsstörungen können als die Folge von Herzkrankheiten das Seelenleben beunruhigen. Erkrankungen des Magens und des Darmes können trübe Stimmungen erzeugen, durch Rückwirkung auf das Gehirn allgemeine Unlustzustände erregen (Migräne). Die Lungentuberkulose läßt den Kranken launisch und maßlos, reizbar und boshaft werden. Bekannt ist die das Gehirn durch Druck

störende Wirkung der Nasenwucherungen, die bei Kindern zum völligen Blödsinn führen können. Als Endstadium der Syphilis (Lues III) pflegt Gehirnerweichung einzutreten, wodurch das geistige Leben völlig unterbunden wird. Mit der fortgeschrittenen Arterienverkalkung (arteriosclerosis) sind katatonische, d. h. spannungslose Zustände verbunden, die ein regelrechtes geistiges Leben nicht mehr zulassen. Von Bedeutung für die aszetische Theologie ist auch die Beachtung der Geschlechtserkrankungen des weiblichen Körpers, deren Folgen als Hysterie bezeichnet werden; es können hysterische Symptome zwar nur eine nervöse Erkrankung anzeigen — und was allgemein als Hysterie bezeichnet wird, ist auch nichts anderes, als eine psychogene Nervenkrankheit; sie treten aber auch als Folge von organischen Störungen auf, vor allem nach schweren Geburten und Operationen. Erwähnt sei nochmals die als „Basedow'sche Krankheit" bezeichnete Störung infolge von einem Übermaß der Schilddrüsensekretion sowie die geistige Hemmung als Folge der Kastration.

27. „Ehre den Arzt um der Notwendigkeit willen, denn der Allerhöchste hat ihn geschaffen. Von Gott nämlich kommt alle Heilung: der Höchste schuf auf der Erde die Heilmittel, und ein kluger Mann verabscheut sie nicht"[1]). Damit hat der Heilige Geist selbst den Menschen darauf hingewiesen, sich aller Mittel zu bedienen, um eine Erkrankung von sich abzuwehren, die eingetretene zu heilen und den Schmerz zu be-

[1]) Eccli 38, 1—4.

seitigen: „durch die Heilmittel lindert der Arzt den Schmerz“[1]). Wenn man die Wirkung der körperlichen Krankheit auf das Seelenleben erwägt, dann ergibt sich eine ausgesprochene, im Gewissen bindende Pflicht, für die Gesundheit des Körpers zu sorgen. Zwar ist diese nicht das unbedingt höchste Gut, und heroische Leistungen auf allen Gebieten bedingen oft eine gewisse Vernachlässigung des körperlichen Wohlbefindens; dennoch ist die Gesundheit von so großem Werte, daß sie im Interesse des geistlichen Lebens einige Aufmerksamkeit verlangt und ohne sichere Erkenntnis des göttlichen Willens nicht bewußt geschädigt werden darf. Diese Pflicht der Sorge für die Gesundheit erstreckt sich auf die Anwendung der gewöhnlichen Mittel; schwere Operationen, kostspielige Arzneien, sehr teure Kuren fallen nicht unter diese Pflicht[2]). Man kann sich, um wenigstens den Schmerz auszuschalten oder den nötigen Schlaf zu gewinnen der narkotischen Mittel bedienen, soweit nicht deren fortgesetzter Gebrauch anderweitig schädigend wirkt[3]). Eine absolute Beseitigung aller körperlichen Beschwerden freilich wird auf dieser Erde niemals erreicht werden, weil die Mängel und die Ursachen des Leidens mit dem Körper selbst gegeben sind. Ist eine Beseitigung der Krankheit nicht möglich, dann bleibt nichts anderes übrig, als daß der Christ sie aus Gottes Hand als Kreuz annimmt und geduldig trägt.

[1]) Eccli 38, 7. [2]) Göpfert, Moraltheologie, Bd. 2 n. 4.
[3]) Göpfert, Moraltheologie, Bd. 2 n. 209.

Die Stellung und Bedeutung des Körpers wird noch klarer hervortreten, wenn man den Menschen als eine Einheit von Leib und Seele betrachtet.

§ 6. Der ganze Mensch.

28. Der Mensch steht unter allen Geschöpfen ganz eigenartig da: in ihm verbinden sich Geist und Materie, also zwei Dinge, die an sich einander widersprechen, einander ausschließen. Alle Vollkommenheit im Menschen rührt vom Geiste, alle Unvollkommenheit von der Materie her[1]): aber die Verbindung beider ist so eng, daß Geist und Materie sich gegenseitig beeinflussen und bedingen. „Durch den Geist als Einheit gebendes, belebendes, bewegendes Prinzip wird der materielle Leib, der an sich eine Masse ohne Einheit, Leben und Bewegung ist, zu einem Wesen zusammen gehalten, mit Leben erfüllt und bewegt; durch die Verbindung mit der Materie aber verliert der Geist einigermaßen seine rein geistige Unabhängigkeit und gerät selbst in eine gewisse Knechtschaft der Materie: diese verhindert ihn, sich selbst in seinem geistigen Wesen und überhaupt rein geistige Dinge unmittelbar anzuschauen und zwingt ihn, seine geistige Tätigkeit zunächst auf das in dem Kreise der Materie vorrätige Material, also auf die sinnlichen Dinge zu richten“[2]).

Damit ist in den Menschen ganz natürlich ein innerer Zwiespalt hineingelegt. Jeder der beiden Teile der menschlichen Natur hat seine eigenen

[1]) Scheeben, Natur und Gnade, S. 82.
[2]) Scheeben a. a. O.

Interessen: die Interessen des Geistes sind seiner Natur entsprechend rein geistig, sein höchstes Ziel ist die Erkenntnis der Wahrheit, die Liebe zum Guten, d. h. die natürliche Vereinigung mit Gott[1]); die Interessen des Körpers ihrerseits sind seiner Natur entsprechend rein stofflich: „es scheint, daß unsere gesamte körperhaltende Seelentätigkeit darauf gerichtet ist, Lust zu erwerben und Unlust zu vermeiden, daß sie fast automatisch durch das Lustprinzip reguliert wird“[2]). Dieser Zwiespalt und Gegensatz ist durchaus natürlich; kein Mensch darf sich darüber wundern, daß sich in ihm ein Kampf des Geistes mit dem Fleische findet[3]). Der Geist belebt zwar den Körper — es geht aber über seine Kraft, den Leib völlig zu sich hinaufzuziehen, wie andererseits die Materie den Geist nicht ganz in sich zu versenken vermag. Die völlige Harmonie zwischen Geist und Leib ist für den Menschen natürlicherweise nicht möglich: „daher muß wirklich das anscheinende Paradoxon wahr sein, daß die einheitliche und stete Entwicklung und Vollendung der Totalnatur des Menschen als solcher etwas übernatürliches für sie selbst ist, insofern nämlich dem niederen Teile seine materielle Natur und damit seine Richtung zur materiellen Vielheit und Auflösung nicht geschmälert oder gar benommen werden kann, ohne daß derselbe über seine Natur der höheren Natur des mit ihm verbundenen Geistes gleichförmig und unterwürfig gemacht, gewissermaßen vergeistigt

[1]) Scheeben a. a. O., S. 91. [2]) Liertz, Wanderungen usw., S. 18. [3]) Rom 7, 18.

würde“[1]). Weil im Körper des Menschen seiner materiellen Natur entsprechend die Keime der Auflösung liegen, deshalb unterliegt er naturgemäß der Krankheit und dem Tode; das ihm vom Geiste verliehene Leben ist nicht stark genug, den Auflösungsneigungen völlig zu begegnen.

Für die aszetische Theologie ist es von besonderer Wichtigkeit, den allgemeinen Einfluß des Körpers auf die Seele zu betrachten.

29. Das erste Ergebnis der Verbindung von Leib und Seele ist die Sinnlichkeit; unter Sinnlichkeit versteht man die Bindung der Seele an die durch die Sinne vermittelten äußeren Eindrücke. Durch den belebenden Einfluß der Seele entstehen im Körper die organischen Kräfte, unter denen die Sinne die für das geistige Leben bedeutendsten sind; ein Mensch, der keine Sinne besäße, würde von der Außenwelt völlig abgeschnitten und deshalb auch gänzlich unfähig zu irgendwelcher seelischen Betätigung sein: der Ausfall eines Sinnes bedingt auch den Ausfall des entsprechenden Bezirkes im Seelenleben. Die Sinnlichkeit stützt sich auf die Sinnesorgane; diese müssen gereizt werden, um eine Empfindung entstehen zu lassen: der Reiz kann ein optischer, akustischer, mechanischer, thermischer, chemischer oder elektrischer sein; zu beachten ist die schon erwähnte Reizschwelle und Reizhöhe: die eine bezeichnet den niedrigsten, die andere den höchsten wahrnehmbaren Grad eines Reizes[2]). Die verschiedene Veranlagung der Menschen und

[1]) Scheeben, Natur und Gnade, S. 86.

[2]) Donat, Summa philosophiae christianae, tom. 5 n. 95.

der verschiedene Zustand der Sinnesorgane bedingen die Lagerung der Reizschwelle und Reizhöhe, eine Verschiebung nach unten oder nach oben. Für das geistliche Leben ist besonders zu beachten, daß die sinnlichen Reize stets lebensfrischer, unmittelbarer und eindringlicher sind als rein geistige Eindrücke, daß sie deshalb auch auf das Verhalten des Menschen durchschnittlich einen größeren Einfluß haben als die letzteren. Nun ist es aber dem Menschen nicht möglich, seine Sinne willkürlich ein- oder auszuschalten, sie funktionieren automatisch. Dringt also ein schädlicher Reiz durch die Sinne auf die Seele ein, dann bleibt nichts anderes übrig, als sich aus der Reichweite dieses Reizes zu entfernen bzw. seine Veranlassung zu entfernen[1]); bei schwächeren Reizen genügt es auch, die Seele auf andere Dinge zu richten, so daß jener Reiz keinen Einlaß in die Aufmerksamkeit findet — es handelt sich hier um die Abtötung der Sinne, die noch unten behandelt werden wird.

30. Diese Übung stützt sich darauf, daß sich aus der Sinnlichkeit die Bewußtseinsenge ergibt. An und für sich ist der Geist imstande, mehreren Gegenständen in unbegrenzter Zahl seine Aufmerksamkeit zuzuwenden; infolge der Bindung an den Körper aber können nur wenige Gegenstände den Geist gleichzeitig beschäftigen, mit völliger Klarheit sogar nur ein einziger, und zwar jener, der den größten Reiz ausübt, sich vordrängt, „hochwertig" ist. Treten mehrere Gegenstände gleichzeitig und mit gleicher Stärke in das

[1]) Vgl. Matth 5, 29 f.

Bewußtsein, dann werden sie nicht mehr einzeln deutlich wahrgenommen, sondern in einer Verschmelzung. Soll ein einzelner Eindruck unter der Menge der übrigen deutlich wahrgenommen werden, dann bedarf es der Konzentration auf ihn, durch die er aus der Menge herausgehoben und zum besonderen Gegenstand der seelischen Tätigkeit gemacht wird. Übersteigt die Zahl der Reize eine bestimmte Grenze (sechs), dann ist eine Sonderwahrnehmung der einzelnen nicht mehr möglich, ohne die übrigen völlig zu übersehen; bis zu sechs Reizen werden auch im Gesamteindruck (Akkord) noch einzeln wahrgenommen. Mit dieser Enge des Bewußtseins ist dann auch die Enge der Aufmerksamkeit verbunden.

31. „Durch die Leistung der Aufmerksamkeits vorgänge wird der seelische Inhalt, auf den sich die Funktion richtet, zur Deutlichkeit, Klarheit und besonderen Lebhaftigkeit erhoben. Die Fülle der aus der Außenwelt oder dem eigenen Körper stammenden Eindrücke ist so groß und verwirrend, daß eine Übersicht nur möglich ist, wenn bestimmte Ausschnitte aus diesen Erlebnissen herausgehoben und zu vollentwickeltem Bewußtseinsinhalte erhoben werden. Je weniger ein Eindruck mit einem anderen gleichzeitig verschmolzen ist, um so deutlicher ist er, um so länger wird er vom Bewußtsein festgehalten und nach allen Seiten ins Auge gefaßt, um so klarer wird sein Inhalt, um so besser hat die Aufmerksamkeit ihre Aufgabe erfüllt. Handelt es sich um eine Entscheidung, die zu fällen ist, so wird eine gut funktionierende Aufmerksamkeit die verschiedenen

Wahlmöglichkeiten zu klarerer Anschauung zu bringen vermögen und damit die Befähigung geben, die Entscheidung um so sicherer zu treffen"[1]). Körperlich wird die Aufmerksamkeit bewirkt durch „Erregungsvorgänge der das Bewußtsein bedingenden Gehirnnerven und die damit zusammenhängende Entfaltung und Verteilung psychophysiologischer Energie in diesen Zentren. Bei der Aufnahme von Sinnesreizen ist die richtige Beschaffenheit des Organes von Bedeutung für die Klarheit der Auffassung; vor allen Dingen darf der Sinnesreiz keinen hemmenden oder verändernden Einfluß auf dem Weg vom Organ über den Nerv zum Gehirn erfahren. Ermüdung, nervöse Überreizung, Änderungen im Blutkreislauf können sich hier geltend machen und die Energieverhältnisse in den Gehirnnerven bestimmen. Auch die Tatsache, daß immer nur wenige Eindrücke aufmerksamkeitsbetont sind, findet in dem Umstande ihre Erklärung, daß durch lebhafte Inanspruchnahme der psychophysischen Energie durch bestimmte Sinneserregungen nur ein Minus an verfügbarer Energie für andere gleichzeitige Erregungen vorhanden ist"[2]).

32. Der oben erwähnte Schutz der Seele gegen schädliche Eindrücke wird nicht nur gebildet durch gute Verwendung der Bewußtseinsenge, sondern auch unterstützt durch die Gefühle, denen im Seelenleben eine außerordentliche Bedeutung zukommt. Jeder Sinneseindruck ist von einem Gefühl der Lust oder der Unlust begleitet,

[1]) Müncker, Der psychische Zwang, S. 82.
[2]) Müncker a. a. O., S. 86.

und das gleiche gilt von jedem Gedanken, der in der Seele auftaucht: infolge der innigen Verbindung von Seele und Leib gibt es keinen Vorgang im Bereiche der menschlichen Natur, der nicht gefühlsbetont, lust- oder unlustbetont wäre: sinnliches und geistiges Strebevermögen stellen sich einem Eindruck gemeinsam freundlich oder feindlich gegenüber. Das von den Scholastikern[1]) so häufig erwähnte „sinnliche Strebevermögen (appetitus sensitivus)" ist nichts anderes als das Gefühl. Was die Theorie der Gefühle angeht, so sieht die peripheree Gefühlstheorie in ihnen nichts anderes als „die Wahrnehmung von Empfindungen, die von den körperlichen Organen ausgehen, deren Veränderung bei einem ausgeprägten Gefühlszustand festzustellen ist; wegen des undifferenzierten und unbestimmt lokalisierten Charakters kämen diese Organempfindungen nur in ihrer Verschmelzung zum Bewußtsein, und dieses an sich nur aus Empfindungen bestehende Verschmelzungsergebnis stelle sich dem Bewußtsein als ein Gefühlszustand dar"[2]). Die zentrale Gefühlstheorie betrachtet das Gefühl als die seelische Seite eines physiologischen cortikalen Allgemeinzustandes[3]). Diese beiden Theorien lassen sich wohl vermitteln, so daß man die Veränderungen der Organe wie die Erregung der Gehirnrinde

[1]) Donat, Summa philosophiae christianae, tom. 5 n. 281 ff.

[2]) Müncker a. a. O., S. 94; Geyser, Lehrbuch der Psychologie II, S. 384—394; Fröbes, Lehrbuch der Psychologie II, S. 289—290.

[3]) Löwenfeld, Die psychischen Zwangserscheinungen, S. 315.

gleichmäßig in Betracht zieht, da tatsächlich beide nicht zu trennen sind[1]).

Da nun die Gefühle mit jedem Vorgang im Menschen, auch mit jedem seelischen Vorgang untrennbar verbunden sind, kommt es für die aszetische Theologie darauf an, festzustellen, in welcher Art die Gefühle das Seelenleben beeinflussen. Ganz kurz kann man sagen: alle Lustgefühle heben die Lebensenergie, wecken die Aufmerksamkeit, treiben den Willen an; alle Unlustgefühle lähmen und schwächen. Es ist deshalb äußerst wichtig, im ganzen Leben, vor allem aber im geistlichen Leben das Gefühl der Freude zur Herrschaft zu bringen: „erleben wir in der Freude die biologische Harmonie des Bewußtseins, so erzeugt umgekehrt eine frendige Stimmung eine solche Harmonie, die anregend auf die gesamte Aktivität wirkt und die Lebensvorgänge günstig beeinflußt“[2]); die Freude ist „Zeichen und Prinzip der Kraft“[3]). Allerdings kann auch ein Unlustgefühl einmal stark anregen, jedoch nur bei klarem Anlaß und bei kurzer Dauer[4]). Das Christentum bietet in all seinen Lehren so viele Gegenstände unversieglicher Freude, daß der Christ niemals den Unlustgefühlen zu unterliegen braucht, wenn er nur seine Religion auszuwerten versteht. Leider wird noch vielfach — auch in der Tätigkeit der Priester — diese erfreuende Seite der „frohen Botschaft“ nicht genügend hervorgehoben: und

[1]) Müncker, Der psychische Zwang, S. 119.
[2]) Müncker a. a. O., S. 285.
[3]) Eymieu, Le gouvernement de soi-même, 2 série, pag. 346. [4]) Müncker a. a. O., S. 285 f.

doch findet sich allein in der katholischen Religion alles im reichsten Maße, um die Sehnsucht der Menschheit nach „mehr Freude“ zu erfüllen[1]).

33. Die Gefühle sind von großer Bedeutung für den Ablauf der Verstandes- und Willenstätigkeit. Ist ein Gefühl — mag es lustbetont oder unlustbetont sein — sehr stark, dann werden die Vorstellungen, von denen es begleitet wird, im Bewußtsein fixiert: die psychophysische Energie ist so sehr in Anspruch genommen, daß sie für die Entwicklung anderer Bewußtseinsinhalte nicht mehr die nötige Kraft besitzt. Die Vernunfttätigkeit ist nur bei mittlerer Gefühlsstärke regelrecht; ein starkes Gefühl dagegen läßt nur solche Gedanken ins Bewußtsein treten, die gleichartig gefühlsbetont sind. Die praktischen Folgen sind dann Einengung des geistigen Blickfeldes, Unfähigkeit zu objektiver Beurteilung, Aufhören einer willkürlichen logischen Überlegung. — Eine genauere Untersuchung zeigt nun, daß das Gefühlsmoment bei allen U r t e i l e n eine überaus große Rolle spielt: es gibt nicht viele wirklich objektive Urteile; selbst in wissenschaftlichen Fragen sind die meisten Urteile nicht vom kühl abwägenden Verstand allein, sondern zum guten Teil vom Willen diktiert; und das ist natürlich noch viel mehr der Fall bei praktischen Fragen, um so mehr, je wichtiger diese Fragen sind, am meisten in religiösen und sittlichen Fragen. Die Haltung eines Menschen gegenüber einem Problem ist oft allein aus seiner Gefühlslage zu erklären.

[1]) Vgl. Keppler, Mehr Freude.

Damit ist auch die wichtige Tatsache der Apperzeption zu verbinden; diese besteht darin, daß alle neuen Eindrücke im Sinne der schon vorhandenen aufgenommen werden. Ist die Haltung einer Seele gegenüber einer neuen Wahrheit infolge ihres Entwickelungsganges ablehnend, dann wird das Endurteil sehr leicht ebenfalls ablehnend sein, weil das Gefühl trotz der besten Gründe widerspricht, also eine Apperzeption nicht möglich ist. Sorgt man für passende Apperzeptionen, dann kann man in die Seele jeden beliebigen Eindruck hineinbringen — hierin liegt das Geheimnis der Redner und der Presse. Der Eindruck ist dann von vornherein lustbetont und hochwertig, d. h. er tritt in den Vorstellungsablauf leicht ein, kehrt gern wieder und läßt sich nur schwer verdrängen[1]).

34. Von ebenso großer Bedeutung ist das Gefühl für den Willen. Es wurde oben die wichtige Unterscheidung gemacht zwischen Willensentschluß und Willenshandlung; der Willensentschluß ist frei, aber die Willenshandlung vielfach abhängig von den Gefühlen. Wäre der Mensch ein reiner Geist, so käme für ihn nur der Willensentschluß in Betracht — da er aber auch einen Körper besitzt, muß er mit der Willenshandlung rechnen; seine Freiheit wird also, wenn nicht in dem ersteren, so doch in der letzteren beschränkt und bedingt. „Eine Störung der Gefühlswelt muß daher auch den Willen in Mitleidenschaft ziehen“[2]): „das gesamte Willensleben spielt sich in einem Zustande der Großhirnrinde ab, dessen Parallel-

[1]) Donat, Summa philosophiae christianae, tom. 5 n. 220.
[2]) Müncker, Der psychische Zwang, S. 229.

vorgang als Wachbewußtsein bezeichnet wird. Das Wachbewußtsein aber ist an bestimmte Nervenvorgänge gebunden, und diese weisen als seelisches Korrelat Gefühle auf“[1]). Die Stärke eines Gefühles und das Maß vitaler Energie stehen in engster Beziehung — eine Gefühlsschwäche bedeutet demnach auch eine Willensschwäche: der Willensentschluß ist bei seinem Übergang in die Willenshandlung gehemmt, kann dadurch sogar ganz unwirksam gemacht werden. Demnach wird eine Willensstärkung im wesentlichen Gefühlsstärkung sein müssen. Zur Erzielung solcher lustbetonten, tonisierenden Gefühle bietet die Offenbarung unzählige freudenspendende Motive, die zu ihrer unmittelbaren Wirkung nur der deutlichen Hervorhebung bedürfen.

Besondere Störungen des Seelenlebens werden ihrer Wichtigkeit wegen gesondert zu behandeln sein.

35. Mit der Betrachtung der Gefühle ist bereits der Weg gebahnt zur Untersuchung der Leidenschaften. Der gewöhnliche Sprachgebrauch bestimmt die Leidenschaften als „dauernde, heftige, den Vernunftgebrauch störende Neigungen zu Dingen, die dem Sittengesetz widersprechen“[2]). Diese Begriffsbestimmung ist aber entschieden zu eng und umfaßt nur einen Teil der Leidenschaften.

Der Name „Leidenschaft“ läßt ohne weiteres erkennen, daß es sich hier um eine Beeinflussung der Seele durch körperliche Zustände handelt; diese körperlichen Zustände sind nichts anderes

[1]) Müncker a. a. O., S. 234.

[2]) Donat, Summa philosophiae christianae, tom. 5 n. 280.

als die Gefühle der Lust und Unlust. Das sinnliche Begehrungsvermögen — eine Kraft des Organismus, die ihm notwendig zukommt — reagiert auf die Gefühle suchend oder ablehnend: „die Leidenschaften sind also Erregungen des sinnlichen Begehrens, die durch sinnliche Vorstellung eines Gutes oder Übels hervorgerufen werden“[1]). Da jeder Lebensvorgang von Gefühlen begleitet ist, kann die Leidenschaft von äußeren Gegenständen, aber auch von inneren Gedanken, von der Phantasie erweckt werden; aus dem gleichen Grunde spielt auch bei allen Dingen die Leidenschaft mit, mag ihre Beteiligung dem Menschen auch nicht deutlich zum Bewußtsein kommen. Somit ist die Leidenschaft an sich sittlich gleichgültig, weder gut noch böse, wie alles andere Natürliche; einen sittlichen Wert erhält die Leidenschaft erst durch die Stellung der Vernunft und des freien Willens zu ihr.

Diese allgemeine Bestimmung der Leidenschaften bedarf zum praktischen Gebrauch einer gewissen Einschränkung. Zunächst wird der Grad des Affektes zu beachten sein: schwächere und stärkere Erregungen müssen auseinandergehalten werden, und es ist deshalb gemeinhin der Name „Leidenschaft“ den stärkeren Erregungen vorbehalten, während man bei schwächeren von Gemütsbewegungen spricht[2]). Sodann ist auch der Gegenstand des Affektes in Betracht zu ziehen: der Name Leidenschaft wird denjenigen Gegenständen vorbehalten, die ihren Einfluß nur oder doch wenigstens zunächst

[1]) Mutz, Christliche Aszetik, § 25. [2]) Mutz a. a. O.

im sinnlichen Begehrungsvermögen äußern. Zwar sind auch rein geistige Dinge bei ihrer Vorstellung oft mit den stärksten Gefühlen und organischen Erregungen (z. B. Fanatismus) verbunden, und diese Gefühle können so stark sein, daß sie die ganze Seele beherrschen und nichts anderes mehr ins Bewußtsein kommen lassen — dennoch spricht man da nicht von Leidenschaft, obwohl alle Momente der Leidenschaft gegeben sind; der Sprachgebrauch ist in diesem Punkte zu beachten, schon um für die Zwecke der wissenschaftlichen aszetischen Theologie genaue Unterscheidungen zu ermöglichen.

Eine Unterscheidung der Leidenschaften von den Affekten des höheren Seelenlebens, als zeige sich bei letzteren keine körperliche Veränderung, ist nach dem Gesagten unhaltbar[1]). In der Wirklichkeit läßt sich eben das Leben der Seele nicht solieren, sondern steht ständig in innigster Wechselwirkung mit dem Körper, wie schon die oben angeführten Tatsachen der inneren Sekretion bei Affekten beweisen. Auch bei den geistigsten Affekten: Glaube, Hoffnung und Liebe, treten deutlich wahrnehmbare Gefühle auf, die das physiologische Korrelat des Seelenvorganges darstellen. Die oben angeführte Einschränkung des Begriffes der Leidenschaft ist eine rein praktische.

Es ergab sich oben, daß eine Gefühlsschwäche auch eine Willensschwäche bedeutet, in dem Sinne, daß sich der Willenshandlung starke Hemmungen entgegenstellen. Daraus erhellt der Wert der Leidenschaft für das sittliche Leben.

[1]) Gegen Mutz a. a. O.

Es ist durchaus nicht das Ideal des Menschen, o h n e Leidenschaft zu sein — das würde eine widernatürliche Einschränkung aller Lebensvorgänge bedeuten, die praktisch gar nicht durchführbar ist, da sich die Natur nicht so vergewaltigen läßt — sondern es ist das Ideal, die Gefühlsbetonung aller Gegenstände dem göttlichen Gesetze anzupassen oder wenigstens dem Gefühl nur den von Gott gewollten und erlaubten Einfluß auf den Willen zu lassen, d. h. die Leidenschaften zu r e g e l n: „es gehört zur Vollkommenheit des sittlich Guten, daß der Mensch nicht nur durch den Willen, sondern auch durch das sinnliche Strebevermögen dahin getrieben wird“[1]). Nur dann, wenn der Mensch m i t der Leidenschaft handelt, wird die ganze verfügbare Energie für ein Ziel eingesetzt. Je nachdem die Leidenschaft von einem äußeren Gegenstand erregt (passio antecedens) oder vom Willen zu seiner Unterstützung herangezogen wird (passio consequens), mindert oder erhöht sie die sittliche Verantwortlichkeit.

36. Damit ist der Blick auf die vom Körper ausgehenden H e m m u n g e n des Seelenlebens gelenkt. Während der reine Geist jede seiner Handlungen mit seiner vollen Energie vollziehen kann, sieht sich der dem Körper verbundene Geist gezwungen, sich des Leibes als eines Werkzeuges zu bedienen und sich den Mängeln dieses Instrumentes unterzuordnen. „Jeder Bewußtseinsvorgang verwirklicht sich nur unter der Voraussetzung einer physiologisch erforschbaren Erregung des Nervensystems der Großhirnrinde, und zwar der

[1]) Thomas STh I—II, q. 24 a. 3.

Funktionen der Rinde, die dem seelischen Vorgang irgendwie zugeordnet sind. Das gilt ausnahmslos für den Bereich des Empfindungs- und Gefühlslebens; aber auch das höhere seelische Leben, wie es sich in den beziehenden Akten des Denkens und Wollens äußert, benötigt die Mitwirkung physiologischer Faktoren wenigstens insofern, als von ihnen das Auftreten seelischer Vorstellungs- und Gefühlsvorgänge abhängig ist, durch deren Bewußtwerden erst die Betätigung der höheren seelischen Akte ermöglicht wird"[1]). Die seelische Tätigkeit ist demnach weitgehend von einem guten Zustande des körperlichen Instrumentes abhängig; mag dieser Zustand aber noch so gut sein, so treten doch die unvermeidlichen Mängel jedes materiellen Werkzeuges deutlich hervor.

Erwähnt wurde bereits die Enge des Bewußtseins und der Aufmerksamkeit, die eine Hemmung der Verstandestätigkeit bedeuten, zumal wenn man berücksichtigt, daß mit den Vorstellungsinhalten stets auch Gefühle verbunden sind. Der Vorstellungsablauf geht deshalb naturgemäß in der Zeit vor sich, ein Gedanke kann erst nach dem anderen kommen. Ist nun ein Vorstellungsinhalt hochwertig, d. h. stark gefühlsbetont, dann wird er sich im Vorstellungsablauf länger erhalten und immer wieder hervordrängen. Zu gleicher Zeit aber ist es dem körperlichen Organ, näherhin der Phantasie, zuzuschreiben, daß stets verwandte Vorstellungen sich hervordrängen, daß durch die Wiederholung ein und desselben Gedankens Assoziationsbahnen ge-

[1]) Müncker, Der psychische Zwang, S. 91.

schaffen werden, die ein leichtes Neuhervortreten desselben Gedankens ermöglichen; so kann es kommen, daß man einen Gedanken trotz aller Bemühungen nicht „loswerden" kann. Beherrscht infolge starker Gefühlsbetonung oder oftmaliger Wiederholung ein Gedanke das Seelenleben — dasselbe gilt auch von Gedanken k o m p l e x e n — dann ist die Seele mehr oder weniger unfähig zur Aufnahme andersgearteter Vorstellungen. Die S u g g e s t i o n — als Eigen- und Fremdsuggestion — ist nichts anderes als die ausschließliche Bindung der Aufmerksamkeit an bestimmte Vorstellungsgruppen, die durch gedankliche und gefühlsmäßige Faktoren hochwertig und damit unverdrängbar gemacht werden; daß daraus eine Hemmung der Verstandestätigkeit sich ergibt, ist klar.

37. In gleicher Weise bedeuten Gefühle und Leidenschaften eine naturgemäße Hemmung der W i l l e n s tätigkeit, zum mindesten bezüglich der Willenshandlungen. Die Erregungszustände der körperlichen Organe können nicht unvermittelt von den entgegengesetzten abgelöst werden, sondern es bedarf einer kürzeren oder längeren Z e i t dazu, eines Abklingens der ersten Erregung und der dann einsetzenden zweiten. Ist die vorhandene psychophysische Energie stark genug, dann vermag sie das Abklingen mißliebiger Erregungen zu e r z w i n g e n; ist sie aber durch diese Erregungen schon übermäßig beansprucht worden, dann hat sie zu einem zwingenden Eingreifen keine Kraft mehr, sondern muß sich der Erregung unterordnen. Das ist nichts anderes als der wissenschaftliche Ausdruck der alten Er-

fahrung, daß man mit den Leidenschaften nicht spielen, sie nicht erst züchten soll, da man sich dann Feinde erzieht, die schließlich übermächtig werden und den Willen aus seiner Herrschaft völlig verdrängen. Ist das Seelenleben, d. h. das Nervenleben, normal, dann kann die Erregung gehemmt werden, ehe sie übermächtig wird; aber selbst in diesem Falle läßt sich ihr zeitweiliger Einfluß nicht ausschalten, der Wille wird irgendwie beeinflußt werden. Dazu kommt noch, daß eine Hemmung des Verstandes ohne weiteres auch eine Hemmung des Willens bedeutet, weil dem Willen eine Wahlmöglichkeit durch die Vorstellung verschiedener Motivgruppen nicht gewährt wird.

38. Eine gewisse Bedingung, wenn auch nicht gerade Beschränkung, der Willenstätigkeit liegt schließlich auch in der Gewohnheit; durch diese ist das Handeln des Menschen von vornherein in bestimmte Bahnen gewiesen, so daß im Einzelfall der Wille unter einem gewissen Druck steht. Ist freilich die Gewohnheit bewußt und freiwillig erworben, dann wird die Willensenergie durch sie nicht gehemmt, sondern eher gesteigert, da ihr der Übergang aus dem Willensentschluß in die Willenshandlung erleichtert ist. „Die Gewohnheit ist eine durch wiederholte Akte erworbene Leichtigkeit und Bereitwilligkeit des Handelns oder die beharrliche Neigung, ähnliche Akte zu setzen, die zu der natürlichen Fähigkeit hinzukommt“[1]). Im Körper wird durch die Gewohnheit eine Disposition des Handelns erzeugt; die

[1]) Thomas StTh I—II, q. 49 a. 2.

entsprechenden Vorstellungen sind hochwertig, durch die schon oft wiederholte Handlung ist gleichsam die Bahn für die Energie geschaffen, bei manchen Gewohnheiten bildet sich auch ein gewisses Bedürfnis der Nerven für gewisse Reize heraus. — Für die moralische Beurteilung der Gewohnheit ist schon hier zu bemerken: sittlich gute Gewohnheiten heißen Tugenden, sittlich schlechte Laster; eine ohne Überlegung erworbene Gewohnheit ist sittlich indifferent, doch muß der Wille bestehen, eine schlechte Gewohnheit abzulegen; aus einer schlechten Gewohnheit hervorgehende Akte sind nicht mehr sittlich schlecht, wenn der ernste Wille besteht, gegen die Gewohnheit anzukämpfen.

39. Die aszetische Theologie ist weitgehend darauf angewiesen, den Menschen zu nehmen, wie er ist; für sie ist eine genaue Erkenntnis der tatsächlichen Totalnatur des Menschen unerläßlich. Nur dann nämlich wird es möglich sein den rechten Weg zu finden, um die Herrschaft der Seele über den Leib zu sichern. Wenn auch die Seele weitgehend vom Körper beeinflußt wird, so hat sie doch auch ihrerseits große Macht über den Leib, wenn anders dieser gesund und ein gehorsames Werkzeug ist. Wenn die vorhandenen Gefühle und Vorstellungen die seelische Tätigkeit bedingen, dann ist es umgekehrt normalerweise Sache der Seele, über die Zulassung oder Nichtzulassung der Vorstellungen und Gefühle zu entscheiden bzw. ihnen zweckmäßig zu begegnen. Letzteres aber ist nur möglich, wenn eine ge-

naue Kenntnis der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele vorliegt. — Es ist übrigens zu bemerken, daß die überlieferte aszetische Theologie durch die modernen Forschungen nicht zu einer wesentlichen Änderung ihrer Anweisungen veranlaßt wird: „es bestätigt sich, daß die in schlichter Erfahrung gefundene Seelen- und Lebenskenntnis meistens das Richtige trifft und getroffen hat, so daß namentlich in allen erziehlichen Fragen die moderne, methodisch vertiefte psychologische Erfassung nur eine fester unterbaute Begründung der bereits mit Erfolg geübten Weisen der Behandlung gibt. Freilich wird die Bedeutung tieferen Eindringens in den gesetzmäßigen Ablauf seelischer Vorgänge mit Hilfe neuer Methoden damit nicht im entferntesten abgeschwächt. Im Gegenteil: was ursprünglich nur dem intuitiven Blick und praktischen Zugreifen pädagogischen Könnens vergönnt war, wird durch die wissenschaftliche Bearbeitung zu klarerem Bewußtsein erhoben und damit zu einem Besitz, mit dem auch der zu wirtschaften vermag, dem einfühlendes Verständnis auf Grund seiner Anlage schwerer wird. Viele Irrwege werden erspart, wenn die Kunst seelischer Behandlung nicht ausschließlich von überliefertem Erfahrungsgute zehrt, vielmehr sich auf ein lehrbares System allgemeiner Art stützt, das in seiner Begründung tief in der streng wissenschaftlichen Erfassung der Gesetze und Regeln seelischen Geschehens wurzelt“[1]).

[1]) Müncker, Der psychische Zwang, S. 265 f.

§ 7. Die Störungen des Seelenlebens.

40. Der Leib des Menschen trägt als stoffliches Gebilde vom ersten Augenblick die Neigung zur Auflösung und zum endlichen Zerfall in sich; eine Zeitlang vermag die von der Seele gespendete Lebenskraft dieser Tendenz zu widerstehen, früher oder später aber wird der Organismus doch unbrauchbar. Bei der Unvollkommenheit des stofflichen Gebildes ist aber nicht nur ein endlicher Zerfall im Tode unausbleiblich — auch während des Lebens schon können sehr leicht Störungen einzelner Teile eintreten, die als Krankheiten bezeichnet werden; diese Störungen können leichter oder schwerer sein, können sogar ein vorzeitiges Lebensende bedingen.

Für die aszetische Theologie ist nicht nur die Betrachtung der Krankheiten und ihrer Wirkungen auf das Seelenleben im allgemeinen erforderlich — besondere Aufmerksamkeit verlangt ein besonderes Gebiet, das der Geisteskrankheiten. Dieses Wort ist an sich ungenau, denn der reine Geist ist unteilbar und einfach, kann also nicht beschädigt werden oder erkranken, wie er auch nicht zerfallen oder sterben kann. Es kann sich bei den Geisteskrankheiten also nur um die Erkrankung solcher körperlicher Organe handeln, die für das Seelenleben und dessen Äußerungen besonders bedeutsam und notwendig sind, also um Erkrankungen des Gehirnes und der Nerven. Abzusehen ist dabei von allen Krankheiten, die ein geordnetes Seelenleben völlig ausschließen; solche Fälle gehören nicht mehr in den

Bereich des aszetischen Theologen, sondern vor das Forum des Irrenarztes. Es gibt aber auch viele Erkrankungen, die nur ein einzelnes Gebiet des Seelenlebens treffen, die den Kranken keineswegs als völlig geistig gestört, sondern nur als teilweise gehemmt erscheinen lassen, die deshalb auch einer Heilung fähig sind. Es ist stets dringend zu empfehlen, beim Auftreten seelischer Absonderlichkeiten sowohl bei Kindern als bei Erwachsenen sofort einen Nervenarzt beizuziehen, auch wenn diese Absonderlichkeiten noch nicht den Eindruck einer ausgesprochenen Geisteskrankheit machen; sie sind in vielen Fällen die ersten Anzeichen schwerer Schädigungen, denen man bei zeitigen Gegenmaßnahmen vielleicht noch erfolgreich begegnen kann. Die Diagnose ist immer auf eine seelische Erkrankung zu stellen, wenn sich das ganze Bild einer Persönlichkeit plötzlich ändert oder in das Gegenteil umschlägt und keine zureichenden Ursachen in der Außenwelt angegeben werden können.

41. Man unterscheidet zunächst organische und funktionelle Nervenerkrankungen. Bei den organischen Nervenerkrankungen ist eine deutlich wahrnehmbare Veränderung der Nervensubstanz gegeben, z. B. bei Gehirntuberkulose, Gehirnsyphilis, Geschwülsten (tumores) im Gehirn, Entzündungen des Nervenstützgewebes, gewaltsamen Verletzungen; bei den funktionellen Nervenstörungen dagegen liegt eine anatomische Veränderung nicht vor — aber das normale Nervensystem oder der normale Nerv will aus unbekannten Ursachen nicht regelmäßig funktionieren. Für

organische Erkrankungen der Nerven ist der Arzt allein zuständig; je nach dem Umfang der organischen Veränderungen und der Möglichkeit einer Wiederherstellung ist eine Heilung möglich oder nicht. Die funktionellen Nervenstörungen erscheinen vielfach als psychogen, d. h. seelisch bedingt; diese sind also auch ohne die Inanspruchnahme der eigentlichen Medizin durch eine Psychotherapie zu behandeln.

Die aszetische Theologie hat sich mit den leichteren funktionellen Nervenstörungen zu befassen, soweit diese nicht als die ersten Anzeichen einer unheilbaren Psychose zu gelten haben; sollte der Kranke des Vernunftgebrauches beraubt oder gemeingefährlich sein, dann gehört er in eine Anstalt, sowohl um ihn unschädlich zu machen, als um eine Ansteckung zu verhüten, die besonders bei einigen hysterischen Phänomenen leicht möglich und wiederholt beobachtet ist[1]). Es kommen für den Seelenarzt hauptsächlich jene Störungen in Betracht, die der Laie unter dem Namen „Nervosität" zusammenfaßt, vorzüglich Neurasthenie, Hysterie, Zwangserscheinungen.

42. „Die Neurasthenie ist nichts weiter als der Ausdruck des Mangels eines völlig harmonischen Seelenlebens. Es fehlt an praktischer harmonischer Lebensphilosophie, an gesunder starker Lebensbejahung, an freier, menschenwürdiger Heiterkeit. Alles verschlingt der wüste Daseinskampf, die Jagd nach Bildung und Genuß, die tolle Unruhe des modernen kulturlosen Lebens. Das Wesen der Neurasthenie liegt begründet in un-

[1]) Vgl. Zahn, Christliche Mystik, § 36 n. 267.

serer gegenwärtigen kulturellen Verfassung, die sich ihrerseits, individuell variierend, widerspiegelt in der geistigen Verfassung des Neurasthenikers. Die Neurasthenie ist also eine ausgeprägt seelische Krankheit; nur allein in der Seele des modernen Kulturmenschen liegen ihre Wurzeln und Verwurzelungen. Zwar spielt zweifellos die physiologische Ermüdung der zentralen Nervenelemente ihre Rolle; aber wesentlich ist nicht diese tatsächliche physiologische Ermüdung für den Neurastheniker, sondern die rein psychische autosuggeste Ermüdung, die sich ergibt, weil ihm die höhere Weihe einer religiösen Weltanschauung fehlt. Dies ist, neurologisch-medizinisch gesprochen, der psychologische Kern der Neurasthenie: die psychische Schwäche, die durch krankhafte Steigerung der Autosuggestibilität, die das Eintreten von deprimierenden und Unlustgefühlen in des Menschen Bewußtsein jederzeit ermöglicht, jene bei allen auftretende physiologische Ermüdung ins Groteske übertreibt und durch krankhafte Selbstbeobachtung bald in diese, bald in jene Glieder und Organe projiziert. Nur aus psychischen Wurzeln fließt die mangelnde, stets schwankende Entschlußkraft, die oft an Ideenflucht grenzende Zerstreutheit, die geringe Zielstrebigkeit, kurz der Wankelmut der Neurastheniker"[1]).

Es gibt wenige Krankheiten, deren Wesen so gründlich verkannt wird, wie die Neurasthenie; man sucht allein die physiologische Ermüdung durch mannigfache Reiz- und Kräftigungsmittel

[1]) Fuhrmann, Prognostik und Diagnostik der Geisteskrankheiten, S. 290 ff.

zu beseitigen, übersieht aber die seelische Seite der Krankheit. „Der Wille ist der entscheidende Faktor in der Nervenbehandlung. Nervenschwach und willensschwach sind daher auch zwei so nahe beieinander liegende Begriffe“[1]). Unzählig ist die Menge der neurasthenischen Symptome; ihre Wichtigkeit tritt aber zurück vor der einen bedeutsamen Tatsache, daß dieses Leiden zunächst von der Seele ausgeht. Es muß deshalb auch die Heilung durch seelische Arbeit an sich selbst erreicht werden. Ist die Nervosität psychisches Leiden und bedarf sie psychischer Behandlung[2]), dann kann aber doch nicht etwa nur die Gewinnnung einer starren Gemütsruhe durch die Herrschaft der Vernunft genügen. Es ist zwar von größtem Wert, zunächst einmal durch Selbstbeherrschung die mangelnde Ruhe und Zielstrebigkeit zu gewinnen, alle Hast und allen Lärm zu meiden; aber oben wurde bereits darauf hingewiesen, daß sich hochwertige Gedanken und Gefühle — und als solche treten beim Neurastheniker die Unlustgefühle auf — nicht ohne weiteres verdrängen lassen; es müssen vielmehr noch stärkere, tonisierende Gefühle und Gedanken eingesetzt werden. Nun kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die hochwertigsten Gedanken und Gefühle, die durch die Einflößung von Ruhe, Vertrauen, Zufriedenheit, Freude und Liebe dauernd tonisieren, sich in der Religion finden; deshalb kann man den Grundsatz auf-

[1]) Laub, Nervenkraft durch Gottes Geist, S. 3.

[2]) Dubois, Die Psychoneurosen und ihre seelische Behandlung, S. 41.

stellen: „Gegenüber einer kalten glaubenslosen Ethik ohne Ewigkeitshoffnung bietet ein kindlich-gläubiges, hoffnungsfrohes und reiches Gnadenleben entschieden sichere Gewähr für eine gründliche, dauernde Heilung der Nervosität“[1]). Daraus ergibt sich der hohe Wert der wissenschaftlichen aszetischen Theologie auch für die körperliche Gesundheit des Nervensystems.

Die Heilbehandlung der Neurasthenie muß also den Hauptfaktoren der Nervosität entgegenwirken. Beruht diese auf rascher Ermüdbarkeit aus psychischer Ursache, Autosuggestibilität, zu starker und zu rascher Reaktion auf jeden Eindruck — dann muß durch das religiöse Leben zunächst das K r a f t bewußtsein gegeben werden: „Ich vermag alles in dem, der mich stark macht“[2]); Freude und Mut, wie sie aus tiefer Erfassung der Offenbarung strömen, erzeugen den seelischen Widerstand gegen Ermüdungsgefühle. Der Hauptgrund dieser Ermüdung ist die Gemütserregung, das nervenaufreibende Hasten — demgegenüber muß sich die Seele selbst im stärksten Andrang der Geschäfte zur Ruhe z w i n g e n, muß stets Herr der Dinge bleiben. Verankerung in Gott, Leben aus dem Glauben macht die Seele dann auch widerstandsfähiger gegen alle Eindrücke; sie läßt sich nicht mehr von den Eindrücken willenlos leiten, sondern sichtet und wertet sie nach den ewigen, unerschütterlichen Gesichtspunkten, des Glaubens; dadurch gelingt es, die Suggestibilität zu mindern, die Reaktion auf die Eindrücke zu

[1]) Laub, Nervenkraft durch Gottes Geist, S. 12.
[2]) Phil 4, 13.

hemmen und zu mäßigen. Autosuggestion muß an die Stelle der Fremdsuggestion treten, um die Seele innerlich unabhängig zu machen; jene Autosuggestion ist aber nur möglich, wenn der Mensch einen Vorrat hochwertiger religiöser Gedanken sich als geistiges Eigentum erarbeitet hat. Die nervöse Anlage allerdings bleibt bestehen, auch eine gewisse Nervenschwäche, so daß ein Rückfall in die Neurasthenie ohne weiteres eintreten kann, sobald die Seele durch Nachlässigkeit ihre Energie verliert. Einzelanweisungen für die Heilung der Neurasthenie erübrigen sich hier, weil die ganze aszetische Theologie hierfür nutzbar gemacht werden kann.

43. „Was die Neurasthenie für die Männer, das bedeutet die Hysterie für die weibliche Welt“[1]). Nicht als ob nur Frauen von der Hysterie befallen würden, aber es erkranken doch mindestens zehnmal mehr Frauen als Männer daran, und nur im Kindesalter verteilt sich die Zahl der Erkrankungen ziemlich gleichmäßig auf beide Geschlechter. Die Gleichstellung der Hysterie mit der Neurasthenie läßt schon ihren eigentlichen Charakter vermuten: „Die Hysterie ist vorwiegend eine Krankheit der Seele, und ihre durchweg psychopathologischen Symptome sind mit normalpsychologischen Motiven nicht zu erklären“[2]). Man kann unter Vernachlässigung der einzelnen, fast unzählbaren Symptome der Hysterie diese Krankheit kurz folgendermaßen bestimmen: „Die Hysterie ist ein abnormer, auf erb-

[1]) Fuhrmann a. a. O., S. 261.
[2]) Fuhrmann a. a. O., S. 260.

licher Veranlagung beruhender psychotischer Zustand, dessen Kardinalsymptom in einer krankhaft gesteigerten Suggestibilität für alle Vorstellungen, die das eigene Ich betreffen, besteht. Diese entweder von außen oder durch Autosuggestion in das Bewußtsein gelangten Vorstellungen beherrschen dann in einer geradezu imperatorischen Weise das gesamte Nervensystem, die motorischen, die sensibeln, die sensorischen und selbst die dem bewußten Willen nicht unterworfenen sekretorischen und vasomotorischen Nervenleitungen und erzeugen hier eine ganze Reihe funktioneller nervöser Reiz- und Ausfallerscheinungen, die nun auch ihrerseits wieder dadurch charakterisiert sind, daß sie durch Vorstellungen, durch Auto- und Fremdensuggestion nicht selten in einer für Laien wunderbaren Weise zum Verschwinden gebracht werden können"[1]). Die charakteristischen Symptome der Hysterie sind: Unstetigkeit, Beeinflußbarkeit, Negativismus (der Kranke tut das, was kein vernünftiger Mensch in dieser Lage tun würde), Neigung zur Erregung von Sensationen, Egoismus, Neigung zur Konfabulation (phantastischen Erzählungen ohne realen Untergrund) und zur Simulation[2]).

Wenn auch die Hysterie auf einer ererbten psychotischen Veranlagung beruht, also eine wirkliche Krankheit auf körperlicher Grundlage bedeutet, so ist doch ihre seelische Verursachung nicht zu übersehen. Deshalb muß auch die Heilung im wesentlichen darin bestehen, der Seele die

[1]) Fuhrmann a. a. O., S. 259.
[2]) Fuhrmann a. a. O., S. 263 ff.

Herrschaft über den Körper zu verschaffen; zwar läßt sich die Anlage nicht beseitigen, die Seele muß aber die Auswirkungen der Anlage unterdrücken. Auch hier wird ein echtes, kerniges religiöses Leben die besten Aussichten bieten; es gilt dasselbe, was oben betreffs der Neurasthenie gesagt wurde. Da bei der Hysterie das eigene Ich im Mittelpunkt aller Vorstellungen steht, ist es auch von großer Wichtigkeit, den Blick vom eigenen Ich abzulenken; soziale Betätigung, Übung der Nächstenliebe werden den Kranken lehren, daß es auch außer ihm noch viel Elend gibt, daß dieses Elend aber nicht wie bei ihm nur eingebildet ist, sondern in aller Wirklichkeit besteht. Gelingt es im Kranken ein wirkliches Interesse an seinen Mitmenschen zu wecken, dann ist die Hysterie meistens unschädlich gemacht. Die Erfahrung zeigt, daß unverheiratete Frauen ohne rechten Wirkungskreis, desgleichen verheiratete ohne Kinder, die nur ein Luxusdasein führen, am meisten unter der Hysterie leiden, weil sich die Seele immer nur mit sich selbst beschäftigt; wenn in einem solchen Falle die Familie nicht als Ableitung des Interesses dienen kann, muß die Frau es versuchen, sich sonst einen Wirkungskreis zu schaffen, wo sie für andere zu sorgen hat.

44. Im Gegensatz zu Neurasthenie und Hysterie ist der psychische Zwang in erster Linie körperlich verursacht. Die Betrachtung des psychischen Zwanges ist für die aszetische Theologie von besonderer Bedeutung, weil die so häufige Skrupulosität nichts anderes ist als eine Zwangserkrankung.

„Zwangsvorstellungen sind solche vereinzelt auftretende Vorstellungen oder auch ängstliche Annahmen und Befürchtungen, die von ihrem Träger im logischen Sinn als abnorm, fremdartig, widersinnig, unvernünftig oder doch als schlecht begründet erkannt werden, die das Bewußtsein trotzdem infolge des mit ihnen verbundenen peinlichen Gefühlstones beherrschen und sich trotz Widerstrebens fortwährend in das Denken drängen, die Stimme der Vernunft zu übertönen suchen und Geltung erzwingen wollen“[1]).

„Skrupulosität ist der seelische Zustand, der von einem bestimmten Furchtgedanken ausgeht, Pflichtmäßiges unterlassen und Verbotenes getan zu haben bzw. zu tun. Diese Befürchtung ist objektiv unberechtigt und wird auch subjektiv von ihrem Träger als logisch unvernünftig oder doch als schlecht begründet erkannt; dennoch drängt sie sich infolge starker Angstbetonung ständig in das Denken ein, stört den Vorstellungsablauf und beherrscht mit ihrem Geltungszwang das Seelenleben, indem sie den triebhaften Drang auslöst, das durch die Furcht gestörte seelische Gleichgewicht wiederherzustellen, ohne daß jedoch dieses Ziel erreicht wird“[2]).

Die Zwangsvorstellungen sind oft begleitet von Zwangsantrieben und führen zu sekundären Zwangshandlungen, d. h. solchen, in denen die geängstigte Seele sich von dem Druck zu befreien sucht, indem sie ihr früheres Verhalten prüft, ausgleicht, oder sühnt. Den Zwangsantrieben gegen-

[1]) Müncker, Der psychische Zwang, S. 41.
[2]) Müncker a. a. O., S. 43.

über stehen die Zwangshemmungen: „der Zwangsgedanke des Nichtkönnens, der Unfähigkeit zu einer bestimmten Leistung oder zum Aushalten in einer gewissen Lage überfällt das Bewußtsein und wirkt lähmend auf die Ausführung einer bestimmten Handlung, die an sich durchaus in dem Leistungsbereich der betreffenden Person liegen müßte“[1]); man spricht hier von „Phobien“. In der Wirklichkeit führen Zwangsantriebe selten zur Handlung, weil das sittliche Bewußtsein stärker ist; dagegen können sich Zwangshemmungen leichter durchsetzen. Eine Ausnahme bildet das sexuelle Gebiet; hier verbinden sich mit dem Zwangsantrieb lustbetonte Organempfindungen, durch die hemmende Schranken gelockert werden.

Was die körperlichen Bedingungen des Zwanges angeht, so sei kurz bemerkt: Der Zwang entsteht aus zwei Faktoren, die Angst ist der positive, eine Herabsetzung der seelischen Spannung der negative Faktor. Die Angst kann primär sein, d. h. ein ursprünglich vorhandenes, noch unbestimmtes Angstgefühl, das die Entstehung peinlicher Vorstellungen begünstigt; oder sekundär d. h. eine durch eine peinliche Vorstellung erst geweckte Angstanlage. In beiden Fällen wirkt die Angst fixierend auf die peinliche Vorstellung, verhindert ihr Verschwinden aus dem Bewußtsein, und zwar durch eine Sperrung des Ablaufes der aktualisierten Energie in die normalen Bahnen. Die Herabsetzung der seelischen Spannung liegt zunächst in einer Schwächung der Aufmerksamkeitsfunktion; es ist eine funktionelle

[1]) Müncker a. a. O., S. 47.

Störung des Energieumsatzes eingetreten, so daß sich die für die Aufmerksamkeit erforderlichen Erregungen der Gehirnnerven nicht mit der genügenden vitalen Energie vollziehen; die vitale Spannung, der Biotonus des Nervs ist herabgesetzt, und diese Herabsetzung bedeutet physiologisch eine Ernährungsstörung (es werden mehr Abfallstoffe ausgeschieden als Ernährungsstoffe aufgenommen, die Dissimilation ist größer als die Assimilation) und psychologisch ein Unlustgefühl. So sind also die Zwangserscheinungen ein Symptom, das überall auftreten kann, wo sich eine Schwächung des Nervensystems findet. Die Verantwortlichkeit der Zwangskranken ist herabgesetzt, weil durch die zwangsmäßige Störung des Vorstellungsablaufes die Wahlmöglichkeit und durch die funktionelle Störung des Energieumsatzes die Willenshandlung erschwert, mehr oder weniger unmöglich gemacht ist.

Auch die Entstehung des Zwanges fordert die Aufmerksamkeit der aszetischen Theologie. Die oben erwähnte sekundäre Angst wird nämlich oft durch eine einseitig juristisch-kasuistische Auffassungsweise der Sünde in Erziehung und Unterricht geweckt; es geht oft das Bewußtsein verloren, daß es sich im sittlichen Leben vorzüglich um die Gesinnung handelt. Der Beginn der Angsterkrankung, soweit diese nicht ererbt ist, fällt meistens in die Zeit der Pubertät, wo die neuartigen sexuellen Gefühle ohnehin die seelische Harmonie bedrohen. Wenn dann die ganze erziehliche Beeinflussung nur darauf hinausgeht, Furcht vor dem Bösen zu wecken; wenn es

an einer positiven Begründung der sittlichen Vorschriften fehlt; wenn vor allem auf sexuellem Gebiete ein gewisser Manichäismus und eine unbegründete Geheimniskrämerei zur Herrschaft kommt — dann ist eine Zwangserkrankung bei geeigneter Anlage nicht verwunderlich[1]). Viele Priester vor allem züchten sich die Skrupulanten künstlich durch einseitige, angsterweckende Erziehung im Unterricht, auf der Kanzel und im Beichtstuhl: sie wissen die positiven Werte der Religion, ihre Quellen der Kraft und der Freude, des Mutes und des Vertrauens den Gläubigen nicht zu eröffnen — weil sie selbst infolge einer verfehlten Erziehung diese Werte nie erkannt haben oder weil sie selbst (und das ist gar nicht so selten!) angsterkrankt sind.

Unter Übergehung der an sich sehr interessanten Einzelheiten des Zwangsphänomens[2]) hat die aszetische Theologie ein großes Interesse an der Heilung dieser Krankheit, die dem Menschen das Leben verbittert, die die seelische Harmonie stört, die selbst zur Verzweiflung und Beseitigung alles religiösen Lebens führen kann. Zunächst muß die Einsicht in die krankhafte Natur des Zwanges geweckt und deutlich zum Bewußtsein gebracht werden; die Vernunft muß den Sieg über den Geltungszwang der angstbetonten Vorstellungen davontragen. Es muß also auch das Bewußtsein geweckt werden, daß Zwangsvorstellungen, Zwangsantriebe und Zwangshemmungen mit der persönlichen Sittlichkeit nicht das geringste zu

[1]) Müncker a. a. O., S. 274 ff.

[2]) Vgl. dazu das ganze Buch von Müncker.

tun haben, daß sie den sittlichen Wert der Persönlichkeit nicht mindern können. Allerdings kann der Kranke die einmal erworbene Krankheitseinsicht nicht aus sich selbst im Seelenleben zur Herrschaft bringen; sie muß ihm deshalb vom Seelenführer immer von neuem mit unermüdlicher Geduld gegeben werden. An zweiter Stelle steht die Bekämpfung der unbegründeten Angst, die sich zunächst auf eine Kräftigung des Nervensystems, dann vor allem auf eine seelische Beeinflussung legen muß. Die Gesamthaltung allen sittlichen und religiösen Werten gegenüber muß von allem Angsterregenden gereinigt und losgelöst werden: „der Jubel des Erlösten, der im Glauben an Christi Tod weiß, daß nichts Verdammenswertes in denen ist, die da sind in Christus Jesus[1]), das ganze stille Glück dessen, der sich als Tempel des Heiligen Geistes betrachten darf, sollen tiefe Wurzeln in der Seele der von Angst und Zwang Gefolterten schlagen“[2]). Es ist aber darauf zu achten, daß diese freudigen, angstverdrängenden Gedanken dem Kranken nicht nur vorgeführt, sondern von diesem auch durch Betrachtung zum dauernden geistigen Eigentum gemacht werden müssen, da sie andernfalls wirkungslos vorüberziehen. Zu gleicher Zeit müssen die Gefühle gestärkt werden, um die herabgesetzte seelische Spannung wieder zu heben, es müssen konzentrierende, aufmerksamkeitweckende, willenantreibende Gefühle erregt werden. Unter kluger Berücksichtigung der individuellen Lage

[1]) Rom 8, 1.

[2]) Müncker a. a. O., S. 273 f.

des Kranken wird bei großer, gütiger Geduld seitens des Seelenführers der Zwangszustand beseitigt oder doch wenigstens seiner verhängnisvollen Wirkung entkleidet werden können — wenn der Kranke seinerseits daran mithilft durch unbedingten Gehorsam gegenüber den Anweisungen des Seelenführers.

§ 8. Normale Variationen des Seelenlebens.

45. Neben den krankhaften Veränderungen des Seelenlebens steht auch eine Reihe normaler Variationen, die sich auf die körperliche Verschiedenheit der Menschen gründen. Wie die Gesichtszüge und die Linien der Finger sich niemals wiederholen, so auch nicht die eigenartige persönliche Form des Seelenlebens. Obwohl aber diese Variationen an sich unzählig sind, lassen sich doch einige Gruppen aufstellen, innerhalb derer sich die gleichen Hauptzüge wiederholen[1]).

An erster Stelle ist das Geschlecht des Menschen zu beachten, das schon den Knaben deutlich vom Mädchen unterscheidet: wie im Körperbau, so unterscheidet sich auch in der Gesamtseelenhaltung das männliche Geschlecht vom weiblichen. Der Mann trägt in seinem ganzen Seelenleben ein stark aktives Moment; ihn charakterisiert der Drang ins Große, das Streben nach Unabhängigkeit und Macht, ein ruheloser Forschergeist. Damit verbindet sich

[1]) Vgl. zum Ganzen Donat, Summa philosophiae christianae, tom. 5 n. 371—376.

eine starke Energie, die allen Schwierigkeiten Trotz bietet ohne die zarteren Regungen des Gemütes völlig auszuschließen, wenn letztere auch nur selten deutlich hervortreten. So fällt dem Mann hauptsächlich der Kampf ums Dasein zu, soweit es die physische Kraft erfordert; auch ist es vorzüglich der Mann, der durch Forschungen die Wissenschaft fördert und künstlerisch produktiv wirkt. Wegen seiner kühleren Überlegung und nüchternen Auffassung sind auch Verwaltungsgeschäfte aller Art dem Mann entsprechender. Dieselbe Seelenhaltung zeigt der Mann auch im geistlichen Leben: seine Frömmigkeit ist vernunftbegründet und bevorzugt den Verstand und den Willen vor dem Gefühl. — Die Frau ist seelisch und körperlich schwächer veranlagt als der Mann; bei ihr überwiegt das Gefühl vor dem Verstand und dem Willen. Die Frau besitzt große Fähigkeiten zu getreuer Reproduktion, geringere zu selbständiger Produktion. Ihr ganzer Charakter zeigt eine gewisse Passivität und Zurückhaltung; ihr Beruf umfaßt alle Regungen der Mütterlichkeit im engeren und weiteren Sinne. Die Frömmigkeit der Frau betont das Gefühl und ist vorzugsweise innig, oft sogar süßlich und schwärmerisch. An Willensenergie übertrifft die Frau sehr oft den Mann, doch sind ihre Ziele gewöhnlich kleiner als die des Mannes. — Eine Wertverschiedenheit wird durch die Geschlechtsverschiedenheit nicht bedingt: alles von Gott Geschaffene ist an sich gleichwertig; es kommt nur darauf an, was der Mensch aus Gottes Gaben macht.

Innerhalb desselben Geschlechtes spielt das Alter eine bedeutsame Rolle für die Gestaltung des Seelenlebens. Der jüngere Mensch besitzt eine größere Lebenskraft und ist noch von weniger Enttäuschungen zermürbt als der ältere; deshalb faßt er das Leben viel optimistischer auf, ist sorglos und neigt zum Leichtsinn. Das Kind ist zugleich bei der noch unentwickelten Vernunft flatterhaft, ernsten Eindrücken wenig zugänglich; alle Eindrücke verschwinden sehr schnell und wirken nur noch unbewußt weiter. Der heranwachsende Mensch beider Geschlechter wird vom Idealismus beherrscht; die überschäumende Lebenskraft, die sich durch das Erwachen der Sexualität noch gesteigert fühlt, drängt zu den höchsten Zielen; da aber noch die völlige Harmonie der Seelenkräfte fehlt, ist das Streben vielfach noch unklar und unbeständig. Der Erwachsene hat die innere Harmonie errungen, die Seelenkräfte sind gleichmäßig entwickelt; damit kommt das Leben in einen ruhigen Fluß, dem zwar die außerordentlichen Erhebungen des Jünglingsalters fehlen, der aber mit größerer Energie einem fest umschriebenen Ziele zudrängt. Beim Greis beginnt die Rückbildung des Organismus sich bemerkbar zu machen; der Verfall schont auch das Nervensystem nicht, und damit beginnt das seelische Leben sich wiederum dem des Kindes zu nähern; die Energie und Zielstrebigkeit läßt nach. — Bei der Feststellung der Einwirkung des Lebensalters auf das menschliche Seelenleben ist aber noch eine Einschränkung beizufügen. Es gibt nicht nur

eine materielle, sondern auch eine geistige Zeit; die erstere bedeutet die Summe von Veränderungen, die ein materielles Wesen durchmachen muß, um zu seiner Vollkommenheit zu gelangen; die geistige Zeit ist die Veränderungsreihe eines geistigen Wesens auf dem Wege zu seiner Vollkommenheit. Für den Menschen und seine Entwickelung kommt nicht nur die materielle Zeit in Betracht, sondern auch die geistige: ein Mensch, dessen geistige Tätigkeit ständig unter dem Druck einer seelischen Hochspannung steht, oder der eine Überfülle von Erlebnissen zu verzeichnen hat, kann in körperlich jungen Jahren sich alt fühlen und als alt gelten, während bei geistiger Schlaffheit und bei einer gewissen Eintönigkeit des Lebens eine unverkennbare Kindlichkeit auch im höheren Lebensalter zurückbleibt; dabei ist das Alter nicht notwendig mit einer Herabsetzung und Minderwertigkeit der geistigen Tätigkeit verbunden. Jugend und Alter sind demnach sehr relative Begriffe, die nicht nur vom Entwicklungszustand des Körpers, sondern auch von dem der Seele bedingt werden: „Ein ehrwürdiges Alter wird nicht nach der Länge oder der Zahl der Jahre berechnet, sondern grau sind die Sinne des Menschen, und das Greisenalter besteht in einem unbefleckten Leben. Früh vollendet hat er viele Zeiten durchlebt — denn seine Seele war Gott wohlgefällig“[1]).

47. Schließlich wirkt noch das Temperament bestimmend auf die Gestaltung des Seelenlebens ein. Der Ausdruck „Temperament“

[1]) Sap 4, 8 ff.

entstammt der alten Medizin, die im menschlichen Körper vier verschiedene Flüssigkeiten annahm, aus deren verschiedenen Mischungen sich die Charakterunterschiede ergeben sollten. Doch beruhen die Temperamente einfachhin auf der Konstitution des ganzen Körpers, vor allem des Nervensystems; die Verschiedenheiten der inneren Sekretion mögen der alten Auffassung in kleinem Ausmaße rechtgeben. — Man unterscheidet bekanntlich vier Temperamente. Das sanguinische Temperament besitzt eine leichte Erregbarkeit, vorzüglich für freudige Eindrücke; doch gehen die Erregungen nicht tief und werden leicht von nachfolgenden Eindrücken verdrängt. Mit dieser Veranlagung hängt es zusammen, daß der Sanguiniker freundlich, der Verkehr mit ihm leicht ist; auf der anderen Seite fehlt ihm oft die Beständigkeit und die Fähigkeit zur Konzentration; die Merkmale des sanguinischen Temperamentes treten vor allem im Kindesalter fast bei allen Menschen deutlich hervor. Das cholerische Temperament besitzt gleichfalls leichte Erregbarkeit, doch pflegen die Erregungen tief zu gehen und lange zu haften; ernste Eindrücke werden leichter aufgenommen als heitere. Der Choleriker besitzt im allgemeinen große Energie und zähe Ausdauer, doch neigt er auch zum Zorn und zur Herrschsucht. Der schnellen Erregbarkeit des Sanguinikers und Cholerikers steht die langsame, aber tiefe Erregbarkeit des melancholischen Temperamentes gegenüber. Trübe Eindrücke haften beim Melancholiker besonders tief; er ist mehr speku-

lativ und kontemplativ als aktiv veranlagt; der Melancholiker ist im allgemeinen ruhig, geduldig, ausdauernd, seine Anlage befähigt ihn mehr für die Wissenschaft als für das öffentliche Leben. Das phlegmatische Temperament schließlich teilt mit dem melancholischen dessen langsame Erregbarkeit, ohne jedoch dessen Tiefe zu besitzen: die Eindrücke verfliegen schnell, wenn auch eine einmalige Einstellung aus Beharrungsvermögen nicht leicht geändert wird. Der Phlegmatiker neigt zur Bequemlichkeit; doch ist er ein guter Richter, weil er sich nicht innerlich an den Eindrücken beteiligt fühlt, und im allgemeinen umgänglich. — Die Temperamente treten niemals ganz rein auf, sondern sind stets gemischt; doch pflegen oft die Merkmale des einen besonders hervorzutreten und dem Charakter seine Färbung zu verleihen. Aufgabe der Vernunft und des Willens ist es, die vorteilhaften Seiten des individuellen Temperamentes zu pflegen, seine Unebenheiten und Mängel zu glätten und auszugleichen.

48. Für die aszetische Theologie, vor allem auch für die Aufgaben der Seelenleitung ist zu beachten der Einfluß der Vergangenheit auf das Seelenleben. Von Jugend auf stürmen auf den Menschen die verschiedensten Eindrücke ein, und es kann gar nicht ausbleiben, daß sein Seelenleben von diesen Eindrücken — zumal wenn gleichartige Eindrücke sich häufen — eine ganz bestimmte, eigenartige Färbung erhält. Der Ton, der in der Familie des Kindes und in seiner nächsten Umgebung herrscht, klingt in der Seele wider, und diese Einstellung ist so dauerhaft,

daß sie sich durch lange Jahre, oft das ganze Leben hindurch bemerkbar macht. Jederzeit hat die Umgebung großen Einfluß auf das Seelenleben des einzelnen: ihre Gedanken werden für ihn maßgebend, der Nachahmungstrieb drängt ihn dazu sie zu kopieren. Und dieser Nachahmungstrieb ist ganz bedeutend: selbst der Erwachsene und geistig Selbständige unterliegt ihm dauernd, oft, ohne sich dessen bewußt zu werden. Neben den Einflüssen der lebendigen Umgebung ist aber auch zu beachten der Eindruck der Natur, an allererster Stelle aber die Art des Berufes und der sozialen Lage. Viele Probleme der Seelsorge sind letzten Endes soziale, wirtschaftliche Fragen — und das kann bei der körperlichen Bedingtheit des Seelenlebens nicht anders sein. Nur wer sich in die Verhältnisse des einzelnen hineinleben kann, der kann auch einen seelischen Einfluß ausüben; mit rein prinzipiellen Aufstellungen läßt sich nichts ausrichten. Veränderungen dieser bestimmenden Faktoren sind vielfach die Vorbedingungen einer sittlichen Besserung; das gilt vor allem für Erziehungsfragen.

Zweites Kapitel. Das Ziel des Menschen

§9. Vollkommenheit und Heiligkeit.

49. Tritt der Mensch in das irdische Leben ein, dann bietet er das Bild der Unvollkommenheit und Unzulänglichkeit in jeder Beziehung: Leib und Seele können nicht zweckmäßig gebraucht werden. Mit dem fortschreitenden Alter entwickelt sich der Körper und wird in immer höherem Grade ein taugliches Werkzeug der Seele, die

zwar als Geist ihre Vollkommenheit von Anfang an besaß, sich aber noch nicht betätigen konnte.

Ist die natürliche Entwickelung vollendet, dann erhebt sich die Frage nach dem Ziel des Menschen: „wenn der Mensch zum Vernunftgebrauche gelangt, dann ist das erste, was ihm zur Überlegung aufstößt, sich über sich selbst klar zu werden“[1]). Das Resultat dieser Überlegung wird dann maßgebend sein müssen für die Gestaltung des ganzen Lebensplanes.

Nun vermag zwar auch die Vernunft die richtige Lösung der Hauptfrage des ganzen Menschenlebens zu finden; aber die Erfahrung der ganzen Menschheit zeigt, daß unter dem Druck der menschlichen Unvollkommenheit und der Leidenschaften die Vernunft in die Irre geht und die rechte Antwort nicht findet. Um diesen natürlichen Mangel auszugleichen und dem Menschen unnütze, mühsame und gefährliche Irrwege zu ersparen, hat Gott in seiner Offenbarung sowohl den Ursprung als das Ziel des Menschen unzweideutig kundgegeben. An der Hand der Offenbarung ist es nun ein Leichtes, die Antwort auf die Frage nach dem Ziel des Menschen zu finden — wenn der Mensch nur die Stimme Gottes hören will.

50. Die Grundtatsache für dieses Problem ist die Wahrheit, daß Gott alle Dinge geschaffen hat[2]), unter ihnen auch den Menschen. Nun gehört es zum vollkommenen Gottesbegriff, Gott als die Weisheit zu betrachten[3]); die Eigenschaft der Weisheit aber ist es, alles zweckmäßig zu

[1]) Thomas STh I—II q. 89 a. 6. [2]) Joh 1, 3.
[3]) Thomas STh I, q. 14 a. 1.

ordnen[1]). Demgemäß ist es selbstverständlich, daß Gott die Welt „nicht umsonst geschaffen hat“[2]), sondern ihr einen bestimmten Zweck gegeben hat. Dieses Ziel oder diesen Zweck gibt die Offenbarung mit aller Deutlichkeit an: „Alles hat der Herr um seinetwillen gemacht“[3]). „Diese Geschöpfe haben ein Ziel, sie existieren für ein Ziel. Welches ist dieses Ziel? Es kann nur Gott selbst sein. Denn wenn Gott sie für ein anderes Ziel als für sich selbst geschaffen hätte, würde er seine Tätigkeit diesem Ziele zu- und untergeordnet haben; er würde sich selbst untergeordnet haben, weil seine Handlung, d. i. sich selbst. So würde dieses Ziel über Gott sein, d. h. Gott würde nicht Gott sein. Gott hat nur um seinetwillen schaffen können, die Geschöpfe können nur existieren für ihn und seine Ehre“[4]).

51. Der Ausdruck, daß Gott alles „für sich“ geschaffen habe, bedarf noch einer näheren Erklärung, da er zu der Vermutung führen könnte, als beabsichtigte Gott, durch die Schöpfung irgend ein Gut zu erwerben. Da Gott in sich die Fülle aller Vollkommenheiten besitzt, da die Geschöpfe alles, was sie an Gutem haben, erst von Gott erhalten müssen, kann Gott durch die Schöpfung nicht einen Zuwachs innerer oder äußerer Güter bezwecken wollen. Einen eigentlichen Grund für die Schöpfung kann man deshalb nicht angeben: „Wenn man fragt, warum Gott so gewollt habe, dann ist das eine törichte Frage, denn man sucht dann für die allererste

[1]) Thomas STh I, q. 1 a. 6. [2]) Is 45, 18. [3]) Prov 16, 4.
[4]) Tissot, Das innerliche Leben, Teil 1, Kap. 1 n. 2.

Ursache (für den göttlichen Willen) noch eine Ursache, obwohl sie doch keineswegs eine Ursache haben kann"[1]). „Der wahre Gott hat in seiner Güte mit allmächtiger Kraft die Geschöpfe aus dem Nichts hervorgerufen, nicht um seine Seligkeit zu vermehren oder seine Vollkommenheit zu erwerben, sondern um letztere durch die den Geschöpfen verliehenen Güter zu offenbaren"[2]): „weil Gott gut ist, sind wir"[3]). Demnach ist das Ziel Gottes, seine Absicht bei der Schöpfung, zunächst das Glück der Geschöpfe, dann die Offenbarung seiner Herrlichkeit durch dieses Glück der Geschöpfe, und schließlich die ihm daraus erwachsende Ehre, jedoch so, daß diese letztere das eigentliche Ziel bildet, zu dem die anderen Absichten als Stufen oder Mittel dienen; einfachhin kann man sagen: „Gott beabsichtigte und beabsichtigt das, was mit seiner Tätigkeit untrennbar verbunden ist. Nun kann man aber von einem Werke Gottes nicht die Offenbarung seiner Vollkommenheiten (vorzüglich der Macht, der Weisheit und der Güte) trennen — diese Offenbarung aber gereicht Gott zur Ehre und wird seine äußere Herrlichkeit (gloria externa) genannt"[4]).

Das unvernünftige Geschöpf verherrlicht Gott durch sein bloßes Dasein; das vernünftige Geschöpf aber erkennt Gott und Gottes Vollkommenheit aus der unvernünftigen Schöpfung, und auf Grund dieser vernunftgemäßen Erkenntnis bringt

[1]) Johannes von Salisbury, Polycraticus II, 26; ML 199, 459. [2]) Conc. Vatic. sess. 3 cap. 1.
[3]) Augustinus, De doctrina christiana I, 32.
[4]) Conc. povinc. Colon. 1860, tit. 3 cap. 13.

es Gott mit freiem Willen Ehre und Verherrlichung dar. Und darin liegt das Ziel des vernünftigen Geschöpfes, das Ziel des Menschen — und zwar sein wesentliches, ausschließliches Ziel: „Der Mensch ist geschaffen, um den Herrn unsern Gott zu loben, ihm Ehrerbietung zu erweisen und ihm zu dienen und dadurch seine Seele zu beseligen; und alle anderen Dinge auf Erden sind geschaffen um des Menschen willen und um ihn bei der Erreichung seines Schöpfungszieles zu helfen“[1]).

Dieser Satz wird mit Recht als „Prinzip und Fundament“[2]) des ganzen geistlichen Lebens bezeichnet: als Prinzip für die Theorie der aszetischen Theologie, woraus sich alles andere ableiten läßt[3]), und als Fundament der Praxis, worauf sich alles andere aufbaut[4]): ohne dieses Prinzip und diese Fundamente ist das ganze menschliche Leben haltlos und ziellos.

52. Gottes Offenbarung aber hat dem Menschen nicht nur das Ziel angegeben, sondern zugleich auch den Weg zu diesem Ziel gewiesen; denn bei der Unbeholfenheit des Menschen lag immer noch die Möglichkeit vor, daß der Mensch es nicht verstehen würde, nach dem Ziele zu streben, weil er nicht wußte, was er zu diesem Zwecke zu tun habe. Das „größte und erste“[5]) Gebot sagt klar und eindeutig: „Du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus deinem ganzen Gemüte

[1]) Ignatius von Loyola, Exercitia spiritualia hebd. 1 Fundamentum. [2]) Ignatius l. c. [3]) Das führt Tissot durch. [4]) Roothaan in l. c. Ignatii. [5]) Matth 22, 38.

und mit all deiner Kraft“[1]). „Du sollst lieben, das heißt: du sollst Ehre erweisen, verherrlichen; denn die Liebe ist die höchste Verherrlichung, die Liebe ist der höchste Ausdruck, das letzte Wort für das, was ich kann. Wenn ich liebe, fasse ich mein Sein und Streben zusammen; in meiner Liebe gebe ich mich ganz und gar dem Dienste dessen hin, den ich liebe“[2]); in der Liebe, vor allem in der Liebe über alles, ist der Wille am höchsten angespannt.

Weil die Liebe das Ziel des Menschen, die Verherrlichung Gottes, am besten und vollkommensten erreicht, wird durch sie auch das Gebot des Herrn erfüllt: „Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist“[2]). Deshalb kann auch der Apostel mit Recht die Liebe als die Fülle des Gesetzes[4]) und als das Band der Vollkommenheit bezeichnen[5]); der Herr selbst läßt das ganze Gesetz und die Propheten von ihr abhängen[6]). „Alle Gebote beziehen sich nur auf die Liebe, und sie alle sind eigentlich nur e i n Gebot: denn alles, was geboten wird, gründet sich allein auf die Liebe. Die Gebote des Herrn sind also zahlreich und doch nur eines: zahlreich durch die Verschiedenheit der Werke, eines in der Wurzel der Liebe“[7]).

53. Daß die Liebe die wahre und wesentliche Vollkommenheit des Menschen ist, ergibt sich aus folgenden Erwägungen. „Jedes Ding heißt

[1]) Marc 22, 30. [2]) Tissot, Das innerliche Leben, Teil 1, Kap. 2 n. 4. [3]) Matth 5, 48. [4]) Rom 13, 8. [5]) Col 3, 14. [6]) Matth 22, 40. [7]) Gregorius M., hom. 27 in Ev.; Brev. Rom. in vig. apost. lect. 1 sq.

vollkommen, insofern es sein eigentliches Ziel erreicht, das die letzte Vollkommenheit des Dinges ist“[1]). Nun kann es kein höheres Ziel für den Menschen geben als Gott; mit Gott aber vereint den Menschen allein die Liebe, die ja ihrer Natur nach die Vereinigung erstrebt: demnach kann die Vollkommenheit des Christen nur in der Liebe zu Gott bestehen[2]). Durch diese Vollkommenheit des Willens erlangt der Mensch zugleich die von ihm verlangte Vollkommenheit des Zustandes, so daß er nicht nur durch die Liebe vollkommen handelt, sondern durch sie auch vollkommen „ist“: es ergibt sich nämlich aus ihr die vom Herrn geforderte Ähnlichkeit mit Gott[3]). Diese Ähnlichkeit beruht zwar zunächst nur im Willen; denn die Liebe findet die Gleichförmigkeit schon vor oder erzeugt sie durch ihre Gleichförmigkeit mit dem Willen des Geliebten[4]). Aus der Willensähnlichkeit aber erwächst in der gegenwärtigen Heilsordnung die Zustandsähnlichkeit der Übernatur: durch die Übernatur liebt der Mensch nicht nur Gott wie das Kind den Vater, sondern er ist tatsächlich das Kind des Vaters, teilhaftig der göttlichen Natur[5]), selbst ein Gott[6]). Die freiwillige, unter dem Einfluß der göttlichen Gnade vollzogene Hinwendung der Seele des Menschen zu Gott wird von Gott durch die Verleihung der Übernatur gekrönt, die in diesem Leben als Gnade, in jenem Leben als das Licht der Glorie

[1]) Thomas STh II—II q. 184 a. 1. [2]) Thomas l, ult. c. [3]) Matth 5, 48. [4]) Neumayr, Idea theologiae asceticae, praef. auct. [5]) 2 Petr 1, 4. [6]) Joh 10, 34.

dem Menschen die größtmöglichste Ähnlichkeit mit Gott verleiht: „Durch das Licht der Glorie ist die Seele dem Vater ähnlich, durch die Anschauung dem Sohn oder Wort, durch die Liebe dem Heiligen Geist. In den geschaffenen Dingen kann es keine größere Ähnlichkeit mit dem Vater geben als durch das Licht der Glorie, keine größere mit dem Sohn als durch die Anschauung, keine größere mit dem Heiligen Geist als durch die Liebe“[1]). So erwächst aus der ethischen Vollkommenheit stufenweise eine übernatürliche p h y s i s c h e. Es wird diese physische Vollkommenheit unten noch zu betrachten sein in der Lehre von der Gnade; da die aszetische Theologie sich aber vorzüglich mit der ethischen Vollkommenheit zu beschäftigen hat, ist diese noch etwas näher zu untersuchen.

54. „Einfachhin wird die christliche Vollkommenheit von der Liebe bestimmt, in gewisser Beziehung jedoch auch von den übrigen Tugenden“[2]). Damit ist angedeutet, daß man in der christlichen Vollkommenheit verschiedene Teile zu unterscheiden hat; und durch solche Unterscheidung ergibt sich, daß die w e s e n t l i c h e Vollkommenheit in der Liebe, die w e r k z e u g l i c h e in den übrigen Tugenden, die t o t a l e im harmonischen Besitz aller Tugenden mit der Liebe zusammen, d. h. in „jener habituellen Disposition des im Gnadenstande befindlichen Menschen besteht, mit Bereitwilligkeit und Leichtigkeit das zu tun, was die Liebe verlangt“[3]).

[1]) Lessius, De summo Bono lib. 2 cap. 16 n. 137.
[2]) Thomas STh II—II, q. 184 a. 1 ad 2.
[3]) Mutz, Christliche Aszetik, § 8.

Die wesentliche Vollkommenheit besteht in der Liebe, und zwar ausschließlich in der Liebe: wer die Liebe besitzt, ist einfachhin vollkommen und heilig, auch ohne den Besitz der übrigen Tugenden; wer die Liebe nicht besitzt, ist schlecht, selbst trotz des Besitzes der anderen Tugenden[1]). Alle anderen Vorstellungen vom Wesen der Vollkommenheit, als bestünde sie in irgendwelchen religiösen Übungen, sind irrig[2]). Es ist diese Tatsache mit der größten Entschiedenheit festzuhalten, um nicht die Begriffe zu fälschen und das Streben der Seele auf falsche Bahnen zu leiten; denn die Erfahrung lehrt durch die Erscheinung des sogenannten „Betschwestertums" (das sich übrigens nicht nur bei Frauen, sondern auch, wenn auch seltener, bei Männern findet), daß ein falscher Begriff von der Vollkommenheit leicht dahin führt, das Wesentliche zu vernachlässigen, d. h. in der wahren Vollkommenheit ganz zurückzubleiben. — Die Liebe als wesentliche Vollkommenheit ist nicht nur die Liebe zu Gott, sondern auch die Liebe zum Nächsten: „Mit ein und derselben Liebe lieben wir Gott und den Nächsten: Gott aber wegen seiner selbst, uns und den Nächsten um Gottes willen"[3]). „Der Habitus der Liebe erstreckt sich nicht nur auf die Liebe zu Gott, sondern auch auf die Liebe zum Nächsten"[4]); so daß die Akte der Liebe zu Gott und zum Nächsten nicht der Art nach verschieden

[1]) Suarez, De religione, p. 2 tract., 4 lib., 1 cap. 4.
[2]) Camus, L'esprit de François de Sales liv. 1 chap. 25, 27.
[3]) Augustinus, De Trinitate lib. 8 cap. 8; ML tom. 42, col. 959. [4]) Thomas STh II—II, q. 25 a. 1.

sind, sondern sich nur durch das Motiv unterscheiden, das bei ersterer Gott selbst, bei letzterer die Gottbezogenheit ist[1]). So kann der Herr das Kennzeichen seiner Jüngerschaft in die Nächstenliebe verlegen[2]) und der Apostel an der Nächstenliebe die Echtheit der Gottesliebe prüfen[3]). Letzteres ist für die Praxis des christlichen Lebens wohl zu beachten.

55. Die Liebe nun ist nicht in allen Seelen in demselben Grade vorhanden; man unterscheidet vielmehr nach der Überlieferung drei Stufen: die Anfänger, die Fortschreitenden und die Vollkommenen. Diese Grade bemessen sich danach, wie ein Mensch die Liebe in seinem ganzen Leben zur Geltung bringt. „Der unterste Grad der Liebe besteht darin, daß man nichts über oder gegen oder auch nur ebenso sehr wie Gott liebt, wer unter diesem Grade zurückbleibt, erfüllt das Gebot der Liebe garnicht. Nicht aber ist ein Übertreter des Gebotes, wer die mittleren Stufen der Vollkommenheit nicht erreicht vorausgesetzt, daß er auf der untersten steht"[4]). Die Liebe ist in sich einer Steigerung fähig; jedes Verdienst, das die Gnade vermehrt, vermehrt ohne weiteres auch die Liebe, da beide untrennbar verbunden sind. Die Liebe ist aber auch in ihrer Betätigung einer Steigerung fähig: je mehr die Hemmungen ausgeschaltet werden und die Leichtigkeit erworben wird, um so vollkommener wird die Liebe das gesamte Leben beherrschen. „Für die Liebe sind nur die vorzüglichsten Gebote

[1]) Thomas l. ult. c. [2]) Joh 13, 35. [3]) 1 Joh 4, 20.
[4]) Thomas STh II—II, q. 184 a. 3 ad 2.

des göttlichen Gesetzes gegeben — nicht als ob die Liebe zu Gott und dem Nächsten dem Maße nach geboten wäre, so daß ein Mehr nur geraten wäre, denn dem widerspricht die Form des Gebotes. Nicht das Ziel selbst wird irgendwie gemessen, sondern das, was zum Ziele führt; und so ergibt sich, daß die Vollkommenheit der Liebe wesentlich in den Geboten, an zweiter Stelle und werkzeuglich in den Räten besteht, die insgesamt wie die Gebote auf die Liebe hingeordnet sind, jedoch in anderer Art: denn die von den Geboten der Liebe verschiedenen Gebote schließen die absoluten Gegensätze der Liebe aus, die Räte aber nur ihre Hindernisse"[1]). So ist also die Liebe das Ziel aller Gebote[2]), die sittlichen Tugenden aber und ihre Akte sind Mittel oder Werkzeuge zur Erlangung der vollkommenen Liebe[3]). Der absolute sittliche Wert des Menschen richtet sich nach der Intensität der Liebe und nicht nach der Größe der Werke[4]). Somit stehen neben der wesentlichen Vollkommenheit die Tugenden und Räte als werkzeugliche Vollkommenheit, was ihren Wert und ihre Bedeutung für das christliche Leben nicht mindert.

56. Betrachtet man nämlich die totale Vollkommenheit, so zeigt sich deutlich, daß zu einer harmonischen Ausbildung der Seele nicht nur der Besitz der Liebe, sondern auch deren Betätigung gehört: „die Leistung des Werkes

[1]) Thomas STh II—II, qu. 184 a. 3.
[2]) 1 Tim 1, 5.
[3]) Thomas STh II—II, q. 184 a. 1.
[4]) Thomas In 2 sent. dist. 29, q. 1 a. 8 ad 2.

ist der Beweis der Liebe"[1]). Wenn man ohne nähere Bestimmung von der christlichen Vollkommenheit spricht, dann meint man damit die totale. „Diese geistliche Vollkommenheit des christlichen Lebens erfordert eine gewisse Reinheit und Geschicklichkeit in der Liebe selbst, damit sie prompt auf ihrem ganzen Gebiete tätig sei und nicht nur die Gegensätze, sondern auch die Mängel meide, die ihre Glut schwächen könnten. Dieser Grad der Liebe aber kann ohne die Beifügung und Gesellschaft anderer Vollkommenheiten, wie der Regelung der Leidenschaften, der Weltentsagung usw., nicht besessen werden. Also sind alle diese zur Vollkommenheit des christlichen Lebens einfachhin notwendig"[2]). Je mehr es dem Menschen gelingt, alle Hindernisse der Liebe zu beseitigen und sich in deren Betätigung die Leichtigkeit zu erwerben, um so näher rückt er der totalen Vollkommenheit, vorausgesetzt, daß er neben der werkzeuglichen auch die wesentliche Vollkommenheit zu fördern sucht, indem er alle Tugendübungen b e w u ß t mit der Liebe in Verbindung bringt; der Hauptton muß immer auf die Liebe als die wesentliche Vollkommenheit gelegt werden, sie entscheidet letzten Endes darüber, ob man einen Menschen vollkommen nennen kann oder nicht[3]).

57. Die oben erwähnten Stufen der Vollkommenheit finden ihre Anwendung nicht so sehr auf die

[1]) Gregorius M., hom. 30 in Ev. n. 1; Brev. Rom. Dom. Pent. lect. 2.

[2]) Suarez De religione, p. 2, tract. 4, lib. 1, cap. 4.

[3]) Gegen Mutz, Christliche Aszetik, § 8.

wesentliche als auf die totale Vollkommenheit. Die drei Stufen der Anfänger, Fortschreitenden und Vollkommenen[1]) werden identifiziert mit der von der Kirche[2]) ausdrücklich gebilligten Bezeichnung der drei Wege der Reinigung, der Erleuchtung und der Einigung. „Zunächst obliegt dem Menschen als Hauptaufgabe die Meidung und der Widerstand gegen jene Begierden, die der Liebe feindlich sind — und das ist die Sache der Anfänger, in denen die Liebe gehegt und gepflegt werden muß, damit sie nicht zugrunde gehe. Dann folgt als zweite Aufgabe das hauptsächliche Bemühen um den Fortschritt im Guten — und das ist die Sache der Fortschreitenden, die vorzüglich eine Stärkung der Liebe durch deren Vermehrung erstreben. Die dritte Aufgabe ist, daß der Mensch sich hauptsächlich bemühe, Gott anzuhängen und ihn zu genießen — und das ist die Sache der Vollkommenen"[3]), die da verlangen, aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein[4]). Die Einteilung des geistlichen Lebens in drei Stufen oder Wege geht zurück bis auf Basilius den Großen und den Verfasser der areopagitischen Schriften[5]); andere Einteilungen[6]) haben keine allgemeine Anerkennung finden können.

Die Abgrenzung der einzelnen Stufen geschieht negativ nach der Stellung zur Sünde: je

---

[1]) Thomas STh II—II, q. 183, a. 4.

[2]) Innozenz XI. „Caelestis Pastor", 19. Nov. 1687, prop. 26.

[3]) Thomas STh II—II, q. 24, a. 9. [4]) Phil 1, 23.

[5]) Zahn, Christliche Mystik, § 21 n. 133.

[6]) Z. B. Tissot in fünf Stufen.

nachdem die schwere Sünde mit einer gewissen Anstrengung oder mit ziemlicher Leichtigkeit gemieden wird oder auch die läßliche Sünde nicht mehr freiwillig begangen wird, gehört der Mensch zu den Anfängern, den Fortschreitenden oder den Vollkommenen. Positiv ist die Übung der Tugenden als der Maßstab der Abgrenzung anzusehen: die geringere oder größere Leichtigkeit zeigt die Seele auf dem Wege der Reinigung, der Erleuchtung oder der Einigung. „Diese drei Gruppen dürfen jedoch nicht als vollständig geschieden oder in sich abgeschlossen gedacht werden; bei allen dreien gibt es Ausnahmen, oder vielmehr, sie greifen oft ineinander über“[1]). Auch einzelne Übungen des geistlichen Lebens lassen sich nicht eindeutig einer Stufe oder einem Wege zuordnen: „sobald die Nachfolge Jesu als die gemeinsame Aufgabe aller Stufen des mystischen Lebens erklärt wird, ist der Gefahr vorgebeugt, daß diese Stufen als getrennte Terrassen aufgefaßt werden, als ob etwa die Läuterung von Unvollkommenheiten mit dem Durchschreiten der Anfangsstufe ein für allemal abgeschlossen wäre, oder als ob die Freuden der Gottvereinigung nicht auch in gewissem Grade beim Beginnen und beim ersten Fortschreiten der Seele zuteil werden könnten“[2]).

58. Neben dem Gebot des Herrn: „Seid vollkommen wie auch euer himmlischer Vater vollkommen ist“[3]) steht schon im Alten Testamente

[1]) Mutz, Christliche Aszetik, § 8.
[2]) Zahn, Christliche Mystik, § 15 n. 81.
[3]) Matth 5, 48.

die Forderung Gottes: „Seid heilig, weil ich heilig bin“[1]). Aus dieser Nebeneinanderstellung ergibt sich schon, daß Vollkommenheit und Heiligkeit im Grunde genommen dasselbe sind; der Unterschied kann nur in der Betrachtungsweise desselben Gegenstandes liegen. Auch der allgemeine christliche Sprachgebrauch nimmt Vollkommenheit und Heiligkeit als wesentlich dasselbe.

„Heilig“ bedeutet nach dem Vorgang des lateinischen „sanctus“[2]) und des griechischen „hagios“[3]) das durch göttliche oder menschliche Gesetze Geschützte, Unantastbare; daraus ergibt sich dann eine besondere Würde des „heiligen“ Gegenstandes. Die mittelalterlichen Etymologien, als bedeute „sanctus“ das durch Blut Geweihte (sanguine tinctum) oder „hagios“ das Unirdische (aneu ges) sind demnach unzutreffend[4]). Der christliche Sprachgebrauch hat die Benennung „heilig“ für Gegenstände vorbehalten, die zu Gott in einer besonderen Beziehung stehen. Etwas Ähnliches bedeutete den Pharisäern das „Korban“[5]), wie es heute noch den Südseeinsulanern das „tabu“ ist: in beiden Fällen handelt es sich um etwas, das der Gottheit ganz besonders geweiht und dem profanen Gebrauche entzogen ist. — Schon beim lateinischen „sanctus“ findet sich aber im klassischen Altertum die Übertragung auf einen Menschen, der die göttlichen und menschlichen Gesetze treu beobachtet, der dem durch

---

[1]) Lev 11, 44 sq.

[2]) Stowasser, Lateinisches Handwörterbuch s. v. sanctus.

[3]) Benseler-Kaegi, Griechisches Handwörterbuch s. v. hagios. [4]) Thomas STh II—II, q. 81, a. 8. [5]) Marc 7, 11.

jene Gesetze Geschützten eine besondere Verehrung und Hochachtung beweist; und dieser metonymische Gebrauch ist in das Christentum übergegangen, so daß der „Heilige" den treuen Beobachter des göttlichen Gesetzes bezeichnet (mag dieses Gesetz nun unmittelbar von Gott oder indirekt durch die Kirche gegeben sein).

Diese Erklärung der Heiligkeit läßt sie als eine ethische Eigenschaft des Menschen erschienen; doch ist damit nicht ausgeschlossen, daß es auch eine physische Heiligkeit gibt, wie denn auch ethische und physische Vollkommenheit nebeneinander bestehen. Die physische Heiligkeit wird unten genauer zu untersuchen sein.

59. Die Forderung Gottes, daß der Mensch vollkommen und heilig sei, gibt als Vorbild und Grund die göttliche Vollkommenheit und Heiligkeit an. Deshalb läßt sich das Wesen der menschlichen Heiligkeit am besten aus einer Betrachtung der göttlichen Heiligkeit erkennen.

„Heilig überhaupt nennen wir das Gute, aber mit einer besonderen Nebenbeziehung, nämlich der einer besonderen Festigkeit, Reinheit und Erhabenheit"[1]). Diese Festigkeit, Reinheit und Erhabenheit des Guten liegt zunächst in der göttlichen Natur begründet und ist dadurch etwas an sich Göttliches, das dem Geschöpf nicht zukommt, weil dieses in seiner Beschränkung das Gute herabzieht, verdunkelt und wandelbar macht[2]); es bedarf einer besonderen Mitteilung der physischen Heiligkeit an das Geschöpf, wie

[1]) Scheeben, Natur und Gnade, S. 211.
[2]) Scheeben a. a. O., S. 212.

sie in der gegenwärtigen Heilsordnung durch die Verleihung der heiligmachenden Gnade als einer Teilnahme an der göttlichen Natur[1]) stattfindet. — Neben dieser natürlichen Heiligkeit Gottes steht dann die Heiligkeit seines Willens „dadurch, daß er seine erhabenste und gediegenste Güte, die Heiligkeit seiner Natur, mit einer Liebe umfaßt, die der Unverletzlichkeit, Reinheit und Erhabenheit seiner Natur vollkommen entsprechend ist, die auch selbst so fest und rein ist, daß sie nie im mindesten sich etwas vergeben oder sich verfehlen kann, und so erhaben, daß sie die ganze Liebenswürdigkeit der Natur erschöpft und ihr gleichkommt"[2]). Während nun die physische Heiligkeit des Menschen allein das Werk Gottes sein kann, ist diese e t h i s c h e Heiligkeit vom Menschen und seinem Willen abhängig: sie beruht nach dem Gesagten in der Liebe, mit der der Mensch die göttliche Güte umfängt. „Deshalb ist im aszetischen Sinn der Mensch vollkommen, dem nichts fehlt an der Ähnlichkeit mit Gott in der Heiligkeit des Willens — mag man nun diese Vollkommenheit in die Liebe zu Gott oder in die Gleichförmigkeit des Willens verlegen — und dadurch gewinnt der Mensch die höchste Ähnlichkeit mit der göttlichen Heiligkeit, da Gottes Wille wesentlich heilig ist. Und diese Ähnlichkeit allein verlangt Gott vom Menschen, da durch sie allein der Mensch gut und vor Gott liebenswürdig wird"[3]). —

Des Menschen Ziel ist die Verherrlichung

[1]) 2 Petr 1, 4. [2]) Scheeben a. a. O., S. 211.
[3]) Neumayr, Idea theologiae asceticae, praef. auct.

Gottes; diese leistet er am besten und vollkommensten durch die Liebe. So ist die Liebe das Ziel des Menschen, seine Vollkommenheit und Heiligkeit; die Forderung Gottes ist ein strenges Gebot. Wenn die Seele diesem ihrem Ziele zustrebt, erringt sie zugleich auch die Seligkeit.

§ 10. Die Seligkeit.

60. Daß alle Menschen nicht nur glücklich, sondern selig sein wollen, beweist die allgemeine Erfahrung[1]). Unter Glück kann man jedes Gut verstehen, das den Menschen befriedigt, auch wenn diese Befriedigung nur vorübergehend ist; als Seligkeit wäre dann zu bezeichnen „ein Zustand, der durch das Zusammentreffen aller Güter vollkommen ist"[2]), wozu auch die beständige Dauer dieser Güter gehört.

Mit Notwendigkeit erstrebt der Wille das erkannte Gute; eine Freiheit besteht für ihn nur so lange, als er ein Gut für beschränkt oder entbehrlich halten kann. Auf der Erde allerdings kann wegen der unvollkommenen Erkenntnis jedes Gut, selbst Gott, unter irgend einem Gesichtspunkte als böse erscheinen und deswegen abgelehnt werden[3]); dennoch muß der Wille mit Notwendigkeit nach irgend einem Gute streben, nach dem Guten als solchem, ganz gleichgültig, worin er es individuell findet. Daraus folgt, daß die Menschen die Seligkeit notwendig erstreben; denn

[1]) Augustinus, De civitate Dei lib. 10, cap. 1.
[2]) Boethius, De consolatione philosophiae, lib. 3, prosa 2.
[3]) Donat, Summa philosophiae christianae, tom. 5 n. 351.

sie ist das unbeschränkte Gut, sie kann unter keinem Gesichtspunkte als schlecht erscheinen, und sie ist unentbehrlich für den Menschen[1]). Es kann also nur die Frage gestellt werden, worin dieses höchste Gut besteht, wo die Seligkeit eigentlich zu finden sei.

61. Eine kurze Überlegung der bloßen Vernunft zeigt ohne weiteres, daß die Seligkeit auf Erden nicht zu finden ist, da alle irdischen Güter notwendigerweise beschränkt und vergänglich sind, also dem Begriff des höchsten Gutes nicht entsprechen können. Dasselbe gilt aber auch von allen geschaffenen g e i s t i g e n Werten, die an sich unvergänglich sind und von der unsterblichen Seele auch ohne Aufhören genossen werden können; denn mögen diese geistigen Werte auch unvergänglich sein, so sind sie doch naturgemäß in sich begrenzt — die Seele wird sich bald der Schranken bewußt und fühlt sich unbefriedigt, so daß von einer wahren Seligkeit nicht die Rede sein kann. Deshalb zeigt schon die bloße Vernunft, daß das höchste Gut, die Seligkeit des Menschen, nur bei Gott zu finden ist, und diese Vernunfterkenntnis wird von der Offenbarung bestätigt: „Selig der Mann, dessen Wille sich auf das Gesetz des Herrn richtet“[2]); „selig, die ihren Weg unbefleckt wandeln“[3]); „selig, die arm sind durch den Heiligen Geist“[4]), usw. Kein geschaffenes sondern allein das ungeschaffene Gut bildet die Seligkeit des Menschen[5]).

---

[1]) Lessius, De summo Bono, lib. 1, cap. 2 n. 5.
[2]) Ps 1, 1. [3]) Ps 118, 1. [4]) Matth 5, 3.
[5]) Thomas STh I—II, q. 2.

Es ist hier die Frage aufzuwerfen, inwiefern die Seligkeit das Ziel des Menschen sein kann, da sich doch bisher die Verherrlichung Gottes als das Ziel ergab. Zunächst ergibt sich die Antwort aus dem Wort der Heiligen Schrift: „Ehre sei Gott in der Höhe, und Friede auf Erden den Menschen, die eines guten Willens sind“[1]). „Die Seligkeit des Menschen und die Ehre Gottes sind aufs innigste miteinander verbunden. Je mehr die Menschen die Ehre Gottes befördern, um so mehr vergrößern sie ihre Seligkeit und ihr Verdienst; und je größere Gaben Gott dem Menschen schenkt, um so größere Beweise seiner Güte gibt er und vermehrt dadurch seine Herrlichkeit — und so führen beide Dinge gegenseitig zueinander. Wenn man aber nach der Ordnung der beiden Ziele fragt, dann muß man die Ehre Gottes als das letzte Ziel des Menschen bezeichnen, auf das sich auch dessen Seligkeit bezieht“[2]). — Die Seligkeit ist nach dem Worte der Heiligen Schrift denen vorbehalten, die eines guten Willens sind, die also die Liebe besitzen: die Liebe allein vermag mit dem höchsten Gute zu vereinigen (das Gute ist ja immer der Gegenstand des Willens) und vermag zugleich allein Gott die höchste Verherrlichung zu bereiten, und deshalb hat der eine Akt der Liebe die Kraft, beide Ziele zugleich zu erreichen. Dazu kommt folgendes: Die Seligkeit besteht im Genuß des höchsten Gutes, in der Freude am höchsten Gut, denn „Freude ist die Ruhe der Liebe in dem gegen-

[1]) Luc 2, 14.

[2]) Conc. provinc. Colon. 1860, tit. 3, cap. 13

wärtigen Gut“[1]). Die Liebe ist nun ein Akt des Willens; man kann also die Freude auch definieren als „die Ruhe der Potenz in dem ihr zukommenden Akt“[2]). Kein Akt aber kann einer geschaffenen Kraft mehr entsprechen als die Verherrlichung Gottes; diese ist ihre höchste Betätigung, muß ihr also auch die höchste Freude gewähren. Weiter erkennt der Verstand Gott als höchstes Gut, sowohl als absolutes, das in sich vollkommen und mangellos ist, als auch als komparatives, das dem Menschen entspricht[3]); und gleichermaßen zeigt der Verstand Gott als die höchste Schönheit, die man definiert als „eine hervorragende Güte, die den Beschauer erfreut“[4]): „In der höchsten Schönheit unseres Gottes erkennen wir die Einheitlichkeit als Einzigkeit des Wesens in der Unterscheidung der Personen und als unendliche Klarheit, die sich mit der unbegreiflichen Harmonie aller Vollkommenheit verbindet“[5]). Durch beide Eigenschaften erregt Gott in der Seele die höchste Freude.

62. Demnach besteht die Seligkeit in einer Tätigkeit der Seele, die sich auf die Verherrlichung Gottes richtet; diese Tätigkeit ist die höchste, deren die Seele fähig ist[6]), näherhin die Anschauung Gottes und die beseligende Liebe zu ihm. Eine alte Streitfrage sucht festzustellen,

---

[1]) Donat, Summa philosophiae christianae, tom. 5 n. 272.
[2]) Vgl. Thomas STh I—II, q. 31, a. 1.
[3]) Suarez, De Trinitate, lib. 3, cap. 9 n. 5.
[4]) Donat l. c. tom. 3 n. 190.
[5]) Franz von Sales, Traité de l'amour de Dieu liv. 1, chap. 1.
[6]) Thomas STh I—II, q. 3, a. 2.

in welchem Akte die Seligkeit letzten Endes bestehe, ob in der Anschauung oder in der Liebe. Mag man sich aber für erstere oder für letztere entscheiden, so wird sich immer eine gewisse Einseitigkeit ergeben: nicht der Verstand allein oder der Wille allein, sondern die lebendige Seele ist es doch schließlich, die selig wird. Die beseligende Liebe ist unmöglich ohne Anschauung, ebenso gibt es keine Seligkeit ohne Liebe und Freude, „denn die Anschauung ohne die Liebe läßt die Seele unruhig und die Vereinigung mit Gott nur halb“[1]). Deshalb ist die vermittelnde Ansicht als die richtige festzuhalten, wonach eine physische oder logische Rangordnung, aber keine Wertverschiedenheit unter den Akten der Anschauung und der Liebe besteht.

63. „Gottes Wesen kann von keinem bloßen Menschen gesehen werden, wenn dieser nicht vorher aus diesem sterblichen Leben scheidet“[2]); somit ist die vollkommene Seligkeit auf Erden nicht zu finden. Außerdem bietet das irdische Leben niemals ein reines und dauerndes Glück, weil in ihm naturgemäß alles — und nicht zuletzt der Mensch selbst — dem Wechsel unterliegt. Leiden und Mängel sind untrennbar vom Erdenleben, und selbst „Christus mußte leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen“[3]). Damit ist aber nicht gesagt, daß es nicht schon auf Erden eine unvollkommene Seligkeit geben könne. Man wird unter ihr jene Güter verstehen, die wegen ihres ewigen Wertes schon hier die Seele

[1]) Lessius, De summo Bono, lib. 2, cap. 5 n. 28.
[2]) Thomas STh I, q. 12, a. 11. [3]) Luc. 24, 26.

beglücken und die zugleich der sicherste Weg zur vollkommenen Seligkeit des Himmels sind. So besteht die unvollkommene Seligkeit wesentlich in der Liebe (auch hier ergibt sich wieder eine Gleichsetzung von Vollkommenheit, Heiligkeit und Seligkeit), weil diese die Seele mit Gott vereint; dazu kommen dann die übrigen christlichen Tugenden, die die Vorbereitung der himmlischen Seligkeit sind[1]).

Diese auf Erden mögliche Seligkeit ist zwar unvollkommen, aber doch eine wahre Seligkeit. Das „ewige Leben", von dem die Heilige Schrift so oft spricht, wird nicht nur für die Zukunft verheißen, sondern als ein gegenwärtiger Besitz bezeichnet[2]). Und dieses ewige Leben wird vom Herrn selbst in die Gotterkenntnis, d. h. in den Glauben verlegt[3]); hierbei kann es sich natürlich nur um einen lebendigen Glauben handeln, der in der Liebe tätig ist[4]). Diese Liebe hinwiederum ist „ausgegossen in unseren Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist"[5]), so daß sich die unvollkommene Seligkeit auf Erden auf einen jetzt schon tatsächlichen Besitz Gottes des höchsten Gutes stützt; dieser Besitz umfaßt sowohl das höchste Gut als dessen Unverlierbarkeit an sich, und so entspricht er der oben gegebenen Bestimmung der Seligkeit. Die Begriffe „Seligkeit" und „ewiges Leben" werden im christlichen Sprachgebrauch ganz allgemein als gleichinhaltlich betrachtet; und

[1]) Lessius, De summo Bono, lib. 1, cap. 9 n. 59.
[2]) Joh 5, 24; 6, 55. [3]) Joh 17, 3. [4]) Gal 5, 6.
[5]) Rom 5, 5.

dieses Zusammenfallen erscheint nach dem Gesagten als durchaus berechtigt. — Der Christ soll sich dieser, wenn auch unvollkommenen, so doch wahren Seligkeit öfter ausdrücklich bewußt werden, um aus der Freude des Besitzes (die naturgemäß viel stärker ist als die Freude der bloßen sicheren Hoffnung) immer neuen Eifer im Dienste Gottes zu schöpfen: die Seele darf nicht über den zukünftigen Gütern die gegenwärtigen Gaben übersehen.

64. Eingehendere Einzeluntersuchungen über das Wesen der Seligkeit sind für die aszetische Theologie nicht notwendig, sondern der Dogmatik zuzuweisen[1]). Die aszetische Theologie muß nur zeigen, daß das primäre Ziel des Menschen in der Verherrlichung Gottes mit dem sekundären in der eigenen Beseligung zusammenfällt, daß also das Streben nach Vollkommenheit und Heiligkeit zugleich ein Streben nach der Seligkeit ist, wie denn auch letzteres Streben in nichts anderem bestehen kann als in ersterem. „Es ist wahr — was wir für unser Heil tun, geschieht auch für den Dienst Gottes; vorausgesetzt aber, daß wir unser Heil auf seine Ehre als letztes Ziel beziehen“[2]); der Herr selbst bezog ausdrücklich seine Ehre auf die Ehre des Vaters[3]). Der Christ soll nicht nur tatsächlich, sondern auch bewußt sein ganzes Leben, auch sein Streben nach der Seligkeit hinordnen auf die Verherrlichung Gottes; nur dann entgeht er der Gefahr, die rechte Ordnung zu verkehren, ja selbst die Seligkeit endlich zu

[1]) Vgl. Lessius, De summo Bono. [2]) Camus, L'esprit de François de Sales, liv. 18, chap. 12. [3]) Joh 8, 50.

verlieren: denn wenn ausschließlich der Gedanke an die Seligkeit und die Furcht vor dem ewigen Elend der Hölle die Seele von der Sünde abhält, liegt die „eigentlich knechtische Furcht" vor, höchster und schwer sündhafter Egoismus[1]).

So besteht also das Ziel des Menschen in der VerherrlichungGottes,derdazudienendenVollkommenheit und Heiligkeit, schließlich in der daraus fließenden Seligkeit: die erste ist das primäre Ziel, die zweite das Mittel, die letzte das sekundäre Ziel.

§ 11. Vollkommenheitsstreben und Vollkommenheitspflicht.

65. Die Vollkommenheit ergab sich oben als wesentlich in der Liebe bestehend. Nun ist es selbstverständlich, daß die Liebe in diesem Leben niemals so groß sein kann, daß eine weitere Verstärkung unmöglich wäre, „weil mit der Gnade Gottes immer noch ein intensiverer Akt möglich wäre; denn die Liebe kann hienieden unbegrenzt fortschreiten: sie ist ja eine Teilnahme an der unendlichen Liebe, die der Heilige Geist ist, die wirksame und mehrende Ursache der Liebe, das ist Gott, ist von unendlicher Kraft und auch vonseiten des Menschen steht kein Hindernis entgegen"[2]); „je mehr die Liebe wächst, desto größer wird auch die Fähigkeit zu ihrer weiteren Vermehrung"[3]). Außerdem kann sich im irdischen Leben nicht die ganze Kraft der Liebe entfalten:

[1]) Thomas STh II—II, q. 19, a. 4.
[2]) Göpfert, Moraltheologie, Bd. 1 n. 310.
[3]) Thomas STh II—II, q. 24, a. 7.

„soweit die Vollkommenheit nach ihrer absoluten Ganzheit vonseiten des Liebenden gemessen wird (insofern als die Liebe sich mit ihrer ganzen Kraft immer tatsächlich auf Gott richtet), ist eine solche Vollkommenheit auf Erden nicht möglich, wird es aber im Himmel sein"[1]). Schließlich ist es ohne ein besonderes Privileg Gottes nicht möglich, auf Erden jede läßliche Sünde zu meiden[2]), so daß daraus der absoluten Vollkommenheit unübersteigbare Schranken erwachsen.

Demnach gibt es auf Erden keine absolute Vollkommenheit, sondern stets nur eine relative. Diese relative Vollkommenheit besteht in der Liebe, ist also eine w a h r e Vollkommenheit[3]); sie ist aber auch notwendig mit dem S t r e b e n nach weiterer Vollkommenheit verbunden: „der unermüdliche Eifer im Fortschritt und das ununterbrochene Streben nach Vollkommenheit wird als Vollkommenheit angerechnet"[4]). „Das ganze Leben eines Christen ist eine heilige Sehnsucht"[5]). Das Vollkommenheitsstreben ist schon an sich von der wahren Liebe untrennbar, denn diese strebt naturgemäß dahin, dem Geliebten immer ähnlicher zu werden.

66. Außerdem ist das Streben nach der Vollkommenheit an erster Stelle erforderlich, um zur Vollkommenheit zu gelangen,; denn was der Mensch nicht erstrebt, das erreicht er auch nicht,

---

[1]) Thomas STh II—II, q. 184, a. 2.
[2]) Conc. Trid. sess. 6 can. 23.
[3]) Mutz, Christliche Aszetik, § 9.
[4]) Bernard, Epist. 253.
[5]) Augustinus, In 1 Joh, tract. 14.

und „das Verlangen macht den Verlangenden geeignet und bereit, das Ersehnte zu erhalten".[1]) Solange das Streben nach Vollkommenheit in der Seele lebendig ist, wird sie Fortschritte, oder wenigstens doch keine Rückschritte machen; schläft dieses Streben aber ein, dann ist nicht nur ein Fortschritt unmöglich, sondern es geht auch die bereits erworbene Vollkommenheit wieder verloren. „Wenn du sagst: es genügt mir — so bist du schon verloren"[2]). Wer die ausgesprochene Absicht hätte, keine Fortschritte zu machen, also nicht nach der Vollkommenheit zu streben, würde sicher der schweren Sünde verfallen: „es ist moralisch kaum möglich, daß ein Mensch den festen Vorsatz hat, die schwere Sünde zu meiden, und nicht folglich auch einige Werke der Übergebühr verrichtet und den Vorsatz hat, solche zu verrichten"[3]), d. h. nach höherer Vollkommenheit zu streben. Der Grund dafür liegt darin, daß der Mensch hier auf Erden niemals in ein und demselben Zustande verharren kann: die Flucht der Ereignisse fordert von ihm jeden Augenblick neue Entscheidungen, durch die er besser oder schlechter wird, da es Gott gegenüber keine Neutralität gibt[4]). Die Nachlässigkeit im Streben nach Vollkommenheit ist zudem notwendig verbunden mit einer Häufung der läßlichen Sünden: „wer aber das Geringe nicht achtet, wird allmählich zugrunde gehen"[5]); er wird immer

[1]) Thomas STh I, q. 12, a. 6.
[2]) Augustinus, De verbis apost. sermo 15,
[3]) Suarez, De religione, p. 2, tract 4, lib. 1, cap. 4 n. 12.
[4]) Luc 11, 23. [5]) Eccli 19, 1.

gleichgültiger und so allmählich zum völligen Abfall von Gott durch die Todsünde gestimmt[1]).

67. Ist somit das Streben nach Vollkommenheit notwendig, um das Erworbene zu bewahren und überhaupt die Seele zu retten, so ist es besonders notwendig, wenn man die Vollkommenheitspflicht betrachtet. „Da die christliche Vollkommenheit wesentlich in der Liebe besteht, so folgt von selbst, daß sie dem Wesen nach nicht ein bloßer Rat, sondern strenge Pflicht ist"[2]). Die Forderungen Gottes im Alten und Neuen Testament sind ganz unbedingt ausgesprochen ohne eine Bezugnahme auf eine etwaige Bereitwilligkeit des Menschen. Man kann deshalb mit Recht sagen, daß auch die „höchste Vollkommenheit nicht über Pflicht und Gewissen hinausreicht"[3]). Jede Handlung des Menschen muß Gottes Ehre zum letzten Ziele haben, soll sie nicht ungeordnet und sittlich minderwertig sein: „die Gottesliebe wird demnach nicht nur verletzt durch die schwere Sünde, die eine Abwendung von Gott als unserem letzten Ziele ist, sondern schon dadurch, daß wir nicht alles auf Gott beziehen, indem wir ohne Hinordnung auf das letzte Ziel uns selbst suchen und so auf dem Wege zu Gott gleichsam stillestehen"[4]). „Das Ziel des Gesetzes ist die Liebe, wie der Apostel sagt[5]); für das Ziel aber gibt es kein Maß"[6]).

[1]) Thomas STh I—II, 9. 88, a. 3.
[2]) Mutz, Christliche Aszetik, § 10.
[3]) Weiß, Apologie (3. Aufl.) Bd. 5, S. 207.
[4]) Mutz, Christliche Aszetik, § 10. [5]) 1 Tim 1, 5.
[6]) Thomas STh II—II, q. 184, a. 3.

Diese Vollkommenheitspflicht besteht bei der Unmöglichkeit einer absoluten Vollkommenheit auf Erden wesentlich in der Pflicht, nach der Vollkommenheit zu streben. Diese strenge Pflicht liegt gleichmäßig auf allen Christen, es gibt keinen einzigen, der davon entbunden werden könnte. Es ist wichtig, diesen Grundsatz wohl zu beachten, da erfahrungsgemäß viele Christen die Vollkommenheit als den besonderen Anteil der „geistlichen" Stände ansehen; vielfach verleitet eine irrige Auffassung vom Wesen der Vollkommenheit zu dieser Anschauung. „Alle — Ordensleute wie Weltleute — sind verpflichtet, irgend wie alles Gute zu tun, das sie tun können, denn allen gemeinsam gilt das Wort: Was deine Hand nur vermag, wirke sogleich[1]). Es gibt aber eine Art, dieses Gebot zu erfüllen und dabei die Sünde zu meiden, wenn nämlich der Mensch tut, was er kann, nach der Lage seines Standes — wenn nur nicht eine Verachtung der besseren Werke besteht, wodurch sich die Seele gegen den geistlichen Fortschritt verhärten würde"[2]). Die Verschiedenheit der Kräfte und Möglichkeiten wird durchaus anzuerkennen sein — dabei bleibt aber das allgemeine Gebot unangetastet bestehen. Mag diese Pflicht auch oft übersehen, von vielen gar nicht gekannt werden, so wird doch ihr Ernst dadurch nicht gemindert.

68. Dieser allgemeinen Vollkommenheitspflicht entspricht die allgemeine Möglichkeit, die Vollkommenheit zu erreichen. Es ist nicht so,

[1]) Eccl 9, 10.

[2]) Thomas STh II—II, q. 186, a. 2, ad 2.

als ob eine besondere Veranlagung oder günstige Umstände zur Erlangung der Vollkommenheit erforderlich wären, oder als ob die Notwendigkeiten des irdischen Lebens eine Gefährdung der Vollkommenheit bedeuteten. „Vollkommen sein" heißt für den Menschen nichts anderes, als in allem seinem Ideal entsprechen; dieses Ideal trägt je nach den äußeren Lebensbedingungen verschiedene Züge, bleibt aber innerlich stets das gleiche: völlige Hingabe an Gott in allen Dingen. Wer zuerst das Reich Gottes und dessen Gerechtigkeit sucht[1]), wer seine irdischen Handlungen zur Ehre Gottes verrichtet[2]): der kann die seinem Stande entsprechende Vollkommenheit erreichen, zumal es nicht darauf ankommt, welche Werke der Mensch verrichtet, sondern in welcher Gesinnung er sie verrichtet[3]): ein unscheinbares Werk kann größeren Wert vor Gott besitzen als ein glänzendes. Man muß sich nur erinnern, daß das Wesen der Vollkommenheit in der Liebe besteht — diese aber ist von äußeren Verhältnissen unabhängig. Daran ändert auch die schon erwähnte Tatsache nichts, daß die Menschen vielfach unter Bedingungen leben müssen, die sowohl durch ihre Enge das Auge fast ausschließlich an die irdischen Dinge heften als auch durch ihre Ungunst dem sittlichen Leben die schwersten Gefahren bereiten. Denn einmal ist solchen Menschen die nötige Gnade Gottes immer nahe, um allen Gefahren zu entgehen und ihr Herz zu ihm zu erheben; dann aber muß man auch be-

[1]) Matth 6, 33. [2]) 1 Cor 10, 31.

[3]) Thomas, In 3 sent. dist. 29, q. 1, a. 8 ad 2 quaestiunc.

rücksichtigen, daß in einer sehr gefährdeten Lage ein Fehler — mag er auch an sich schwer sündhaft sein — weniger dem bösen Willen als der menschlichen Schwäche entspringt; für den sittlichen Wert aber können nur jene Handlungen in Betracht kommen, die vom freien Willen mit klarer Überlegung ausgehen. Es wird gewiß bei schwierigen Verhältnissen die werkzeugliche und damit die totale Vollkommenheit in weitem Umfange behindert werden; die wesentliche Vollkommenheit aber kann deswegen doch bestehen — und das Endurteil kann nur Gott sprechen.

Allen Christen gemeinsam ist die Pflicht, nach der Vollkommenheit zu streben; es wird aber unter bestimmten Umständen auch der Besitz einer gewissen Vollkommenheit verlangt, und zwar dann, wenn ein Mensch zu Gott in besonders enger Beziehung steht oder anderen Seelen ein Führer zu Gott sein soll. Die Nähe Gottes erfordert naturgemäß eine besondere Reinheit und Heiligkeit der Seele; Seelenführer aber kann nur der sein, der außer seinen Worten und Mahnungen auch Beispiele der Vollkommenheit geben kann. Deshalb muß vom Priester der Besitz einer gewissen Vollkommenheit gefordert werden; eine besondere Pflicht zum Streben nach der Vollkommenheit haben die Ordensleute.

§ 12. Gebote und Räte.

69. „Wer nicht alles auf Gott bezieht, der hat die Pflicht verletzt; denn wie Gott der Anfang von allem ist, so muß er auch das Endziel von

allem sein“[1]). Bei dieser Sachlage könnte es scheinen, als bleibe für den Menschen keinerlei Freiheit bezüglich seines geistlichen Lebens, als falle jede seiner Tugendhandlungen unter das Gesetz Gottes. Dem gegenüber steht das Wort des Herrn: „Wenn du vollkommen sein willst“[2]), das offenbar keinen Befehl ausspricht, sondern einen Rat erteilt, dessen Befolgung dem Willen des einzelnen überlassen ist. Daß die Nichtbefolgung dieses Rates nicht den Verlust der Seligkeit, also auch nicht den Verlust der wesentlichen Vollkommenheit bedeutet, beweist die Gegenüberstellung der Gebote: „Wenn du zum Leben eingehen willst, halte die Gebote“[3]). Die Befolgung der Gebote ist unerläßlich zur Erwerbung und Erhaltung der wesentlichen Vollkommenheit, wogegen sich die Räte nur als Mittel zur leichten Erlangung und besseren Ausgestaltung dieser wesentlichen Vollkommenheit darstellen, also als werkzeugliche Vollkommenheit. Letzterer Umstand ist bereits erwähnt worden; an dieser Stelle ist der Hauptton auf das bloße Geratensein der werkzeuglichen Vollkommenheit zu legen.

„Was unter die Gebote fällt, kann auf verschiedene Weise erfüllt werden, und deshalb ist jemand nicht schon dadurch ein Übertreter des Gebotes, daß er es nicht auf die beste Weise erfüllt, sondern es genügt, daß er es überhaupt erfüllt“[4]). Diese Wahrheit ist festzuhalten gegen-

[1]) Mutz, Christliche Aszetik, § 10.
[2]) Matth 19, 21. [3]) Matth 19, 17.
[4]) Thomas STh II—II, q. 184, a. 3, ad 2.

über Übertreibungen, die zwar aus Idealismus hervorgehen mögen, aber dennoch der Wahrheit widersprechen. Es geht nicht an, vom Menschen immer die höchste Liebe, die besten Werke als seine Pflicht zu fordern — schon aus dem einfachen Grunde, daß es dem Menschen gar nicht möglich ist, immer mit der gesamten Energie zu handeln. „Im allgemeinen steht die Liebe den äußeren Tugendwerken frei gegenüber, soweit dieselben nicht durch die sittliche Ordnung notwendig gefordert sind“[1]). Es kann unter bestimmten Umständen die Befolgung des Rates zur Pflicht werden, aber auch dann bleibt es dem Menschen noch überlassen, die Handlung in ihren Einzelheiten frei zu bestimmen.

Es ist bei dieser Untersuchung der Begriff der wesentlichen Vollkommenheit scharf festzuhalten. Geboten ist, die wesentliche Vollkommenheit wenigstens in ihrem untersten Grade zu besitzen; geboten ist ferner die Meidung alles dessen, was mit der Liebe nicht vereinbar ist — damit ist das Gebiet der Gebote umschrieben. Was darüber hinausgeht, gehört zu den Räten; es erleichtert die Haltung der Gebote wesentlich, ist aber nicht unbedingt notwendig. Aus der Vollkommenheitspflicht kann man allerdings auch eine gewisse Verpflichtung ableiten, auch das nur Geratene zu tun — diese Pflicht aber ist eine ganz allgemeine, da eine Beobachtung der Räte vielfach mit den Lebensbedingungen des Menschen gar nicht vereinbar, in anderen Fällen mit allzu großen Schwierigkeiten verbunden ist.

[1]) Mutz, Christliche Aszetik, § 10.

Wo das Vollkommenheitsstreben lebendig ist, wird ohnehin auch ein Rat gerne Beachtung finden; die Liebe unterscheidet nicht ängstlich zwischen Gebot und Rat, sondern tut, was in ihren Kräften steht. Es muß ihr dann überlassen bleiben, welche Mittel sie als die geeignetsten zur Erreichung ihres Zieles auswählen will. Die Liebe selbst ist hinreichende Bürgschaft dafür, daß die Räte nicht leichtsinnig übersehen oder gar verachtet werden.

Drittes Kapitel. Die göttliche Gnade

§ 13. Natur und Übernatur.

70. Was das Christentum von allen anderen Religionen unterscheidet und ihm seine ganz eigenartige Stellung anweist, ist die Lehre von der Übernatur. Ohne diese Lehre ist es nicht möglich, die Glaubenssätze in ihrem wahren Sinne zu erkennen; und ebensowenig ist es ohne die Lehre von der Übernatur möglich, das christliche religiöse Leben in seinem eigenartigen Charakter richtig zu fassen und zu leben. Die aszetische Theologie hat deshalb das größte Interesse an einer genauen Festlegung der Begriffe Natur und Übernatur.

„Natur" bezeichnet die Wesenheit eines Dinges als Prinzip der Tätigkeit; das Wirken folgt naturgemäß dem Sein[1]), und so ist die Wesenheit, die die Grundlage des Seins bildet, auch die Grundlage der Betätigung. Demnach wird man als „natürlich" jene Eigenschaften, Kräfte, Güter und Ziele

[1]) Thomas STh I, q. 12, a. 4.

bezeichnen können, die im Bereiche einer Natur liegen, aus ihr hervorgehen oder ihr entsprechen.

Ist dadurch der Begriff der Natur und des Natürlichen festgelegt, dann ergibt sich ohne weiteres der Begriff der Übernatur und des Übernatürlichen. „Übernatur" muß jede Natur heißen, die über einer anderen liegt; „übernatürlich" sind alle Eigenschaften, Kräfte, Güter und Ziele, die über dem Bereich einer Natur liegen, von ihr wegen ihrer Unzulänglichkeit nicht ausgehen können oder für sie unerreichbar sind.

Im christlichen Sinne wird als Übernatur und übernatürlich alles bezeichnet, was jede geschaffene Natur übersteigt und an sich allein Gott zukommt. Für Gott ist demnach das Übernatürliche ganz natürlich, und so ergibt sich der positive Begriff des Übernatürlichen dahin, „daß es ein Gut ist, das an sich nur der göttlichen Natur zukommt und der niederen nur dadurch zuteil wird, daß diese gewissermaßen über ihre eigene Würde und Kraft zu der über ihr stehenden Natur erhoben wird"[1]).

Aus diesem positiven Begriff des Übernatürlichen ergibt sich dann auch der für das christliche Leben so bedeutsame positive Begriff der Übernatur. Die niedere Natur ist an sich für die Eigenschaften, Kräfte, Güter und Ziele der höheren Natur durchaus unempfindlich, weil ihr Sein in gar keinem Verhältnis zu jenen steht. Soll sie an den Gütern der höheren Natur irgendwie teilnehmen, dann muß ihr eigenes Leben irgend eine Erweiterung erfahren; es muß zu ihr eine

[1]) Scheeben, Natur und Gnade, S. 58.

neue, höhere Natur hinzutreten durch die Mitteilung jenes Wesens, dem diese höhere Natur an sich eigen ist. Diese „zu der Natur eines niederen Wesens hinzutretende Beschaffenheit und Verklärung, die dasselbe in seiner ganzen Tiefe und Ausdehnung ergreift und es ganz (soweit dies zulässig ist) auf die Stufe einer höheren Natur emporhebt“[1]), ist die eigentliche Übernatur, von der das Christentum spricht. Zu dem Prinzip des menschlichen Lebens, d. h. der menschlichen Natur, tritt also ein Prinzip göttlichen Lebens, d. h. die Übernatur als eine Teilnahme an der göttlichen Natur; beide vereinigen sich in einem Wesen, nämlich in der begnadigten Seele. Dann ist „das Übernatürliche das, was zu der Übernatur gehört, aus ihr hervorgeht und ihr entspricht“[2]).

71. Nach dieser Festlegung der Begriffe Natur und Übernatur, natürlich und übernatürlich, ist der Nachweis zu führen, daß das Christentum wirklich als die Religion des Übernatürlichen auftritt. Nur dann nämlich unterscheidet sich die aszetische Theologie von einer rein natürlichen Ethik; denn wenn durch das Christentum dem Menschen zwar neue Ziele eröffnet werden, diese aber durch die in der Natur gegebenen Kräfte (wenn auch mit göttlicher Unterstützung) erreicht werden können — dann läuft die ganze aszetische Theologie nur auf eine Lehre von der zweckmäßigen Betätigung der natürlichen Kräfte, d. h. auf eine natürliche Ethik hinaus.

[1]) Scheeben a. a. O., S. 59.
[2]) Scheeben a. a. O., S. 61.

Den geforderten Beweis liefert an erster Stelle die Grundlehre der christlichen Religion: das Dogma von der heiligen Dreieinigkeit. Die Vernunft kann Gott nur aus den Geschöpfen erkennen; die Geschöpfe aber sind das Ergebnis der göttlichen Wirksamkeit, insofern diese von der göttlichen Natur ausgeht; es kann also die Vernunft aus den Geschöpfen nicht die Verschiedenheit der göttlichen Personen erkennen.[1]) Demnach bedarf es einer besonderen Offenbarung Gottes an den Menschen, damit dieser das Vorhandensein der drei göttlichen Personen erkenne. Diese Erkenntnis ist demnach etwas Übernatürliches, das an sich Gott allein zukommt und erst durch seine Mitteilung dem Menschen zugänglich wird. — Wenn nun diese Lehre des Christentums übernatürlich ist, dann müssen es auch die anderen sein; denn jedes andere Dogma stützt sich auf die Lehre von der hochheiligen Dreieinigkeit, ohne diese Lehre würde die Dogmatik ihrer Grundlage entbehren. Die Lehren von der Menschwerdung, von der Erlösung, und alle, die damit zusammenhängen — das ganze Neue Testament gründet sich auf die Lehre von der hochheiligen Dreieinigkeit und ist ohne diese ein Torso, vollkommen unverständlich. So ist das ganze Lehrgebäude des Christentums zusammengefügt aus übernatürlichen Sätzen; denn selbst die von der natürlichen Vernunft erkennbaren Tatsachen, die sich in der Offenbarung finden, erhalten hier einen neuen, übernatürlichen

[1]) Thomas STh I, q. 32, a. 1.

Charakter durch ihre Verbindung mit anderen, übernatürlichen Lehren.

Die aszetische Theologie kann aber aus ihrem eigenen Gebiete heraus diesen Beweis für die Übernatürlichkeit des Christentumes liefern: aus der Betrachtung des Zieles des Menschen nämlich muß sich ohne weiteres ergeben, ob das Christentum eine natürliche oder übernatürliche Religion ist; ist dieses Ziel natürlich, dann sind auch die Mittel zur Erreichung dieses Zieles, d. h. das ganze christlich-religiöse Leben auf Erden, natürlich; andernfalls muß schon das irdische Leben des Christen ein übernatürliches sein. Da ergibt sich nun, daß die Anschauung Gottes, in der der Mensch seine letzte Vollkommenheit und die ewige Seligkeit findet, durchaus übernatürlich ist. Wenn Gott „der Unsichtbare ist, der in unzulänglichem Lichte thront, den kein Mensch jemals gesehen hat oder sehen kann“[1]) — wenn „niemand den Sohn kennt, als der Vater, und niemand den Vater, als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will“[2]): dann überragt die Anschauung Gottes schlechthin die Kräfte der Natur. Wenn „kein Auge es gesehen, kein Ohr es gehört, keines Menschen Herz es begriffen hat, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“[3]) — dann ist die Seligkeit ein Gut, das die Kräfte und Ansprüche der geschaffenen Natur übersteigt. Nur dem göttlichen Verstande ist die Anschauung Gottes natürlich, weil nur die göttliche Natur sich selbst

[1]) 1 Tim 1, 16. [2]) Matth 11, 27. [3]) 1 Cor 2, 9.

entspricht[1]) – deshalb muß die Seele eine übernatürliche Kraft erhalten, um zur Anschauung Gottes fähig zu sein, eine besondere Erleuchtung der göttlichen Gnade[2]): das Licht der Glorie. Dieses Licht der Glorie kann man bestimmen als „eine geschaffene Eigenschaft und übernatürliche Anlage und Kraft des Verstandes, die dem Verstande eingegossen wird und ihn unmittelbar zur Ansschauung Gottes befähigt“[3]); die Übernatürlichkeit des Lichtes der Glorie ist von der Kirche definiert[4]).

Ist nun das Ziel übernatürlich, dann auch das Mittel zum Ziele, nämlich die göttliche Gnade. Die Wirkungen der göttlichen Gnade, die den Menschen zum Freunde und zum Kinde Gottes, ja sogar zum Teilhaber an der göttlichen Natur macht, ragen über die Leistungsfähigkeit der Natur unendlich hinaus; deshalb konnte auch Adam durch die Sünde die Gnade verlieren, wie sie noch jetzt durch die Todsünde verloren werden kann, ohne damit die menschliche Natur zu verlieren: denn die Natur ist unverlierbar — sonst müßte ja Adam oder jeder Todsünder aufgehört haben, ein Mensch zu sein — die Gnade aber gehört nicht zur Natur, sondern liegt über ihr. Da nun die Gnade nichts Totes, sondern als neue Natur, als Übernatur ein Lebensprinzip ist, ergibt sich auch die Übernatür-

[1]) Thomas STh I, q. 12, a. 4.
[2]) Thomas STh I, q. 12, a. 5.
[3]) Suarez, De divina substantia, lib. 2, cap. 14 n. 1.
[4]) Conc. Vienn., Corpus juris canon Clem. lib. 5, tit. 3, cap. 3, prop. 5.

lichkeit des ganzen von der Gnade verklärten und getragenen christlichen L e b e n s: zur Gnade der Übernatur tritt die Gnade des Beistandes, die jeden Akt des natürlichen Lebens erhebt und übernatürlich wertvoll macht.

Somit ist das Christentum tatsächlich die Religion der Übernatur; und die aszetische Theologie muß dieser Wahrheit Rechnung tragen, indem sie der Gnade die Hauptstellung im christlichen Leben zuweist, vor allem den Erwerb und die Vermehrung der Gnade lehrt und alle ihre Anweisungen auf einen rechten Gebrauch der von Gott verliehenen Gnade einstellt. Die aszetische Theologie muß sich bewußt als eine übernatürliche Wissenschaft nach Herkunft und Gegenstand betrachten.

72. Eine Vernachlässigung des Begriffes der Übernatur muß für das religiöse Leben verhängnisvoll werden. Steht nämlich das religiöse Leben in der Auffassung auf derselben Stufe wie das natürliche, dann erscheint es nicht nur als natürlich bedingt (wie es tatsächlich ist), sondern auch als natürlich begrenzt und von nur natürlichem Werte: es ist seiner eigentlichen Erhabenheit entkleidet. Damit ist dann von selbst ein Nachlassen des religiösen Lebens gegeben; es treten Trübungen des Glaubenslichtes ein, die eigentlichen Geheimnisse des Glaubens werden rationalistisch verwässert und folgerichtig geleugnet — und damit ist dem religiösen Leben als c h r i s t l i c h e m der Todesstoß versetzt. Nur wenn die Übernatürlichkeit der Verbindung mit Gott dauernd betont und dauernd

im Bewußtsein gehalten wird, erscheint der volle göttliche Glanz der christlichen Tugend, bleibt die Verbindung mit Gott so eng wie die eines Kindes mit seinem Vater; nur dann entwickelt die Seele ihre höchste Energie und erreicht die wahre Vollkommenheit. „Die christliche Ethik besitzt ihre übermenschliche und eigentümliche Heiligkeit nur dadurch, daß sie jenen übernatürlichen und geheimnisvollen Verhältnissen entspricht, die sich auf die Erhöhung der menschlichen Natur durch Teilnahme an der göttlichen gründen“[1]).

Bei der Bedeutung der Übernatur für das christliche Leben darf die aszetische Theologie nicht ganz deren tatsächliche Ausgestaltung übersehen, sondern muß einen kurzen Blick auf die katholische Lehre von der göttlichen Gnade werfen. Doch sei zuvor noch eine sehr wichtige Tatsache erwähnt, die für die gesamte Einstellung des Menschen von höchstem Werte ist, nämlich die Tatsache, daß es in der gegenwärtigen Ordnung nach Gottes Willen nicht mehr ein bloß natürliches und neben diesem ein übernatürliches Ziel des Menschen gibt, sondern ausschließlich ein übernatürliches. „Alles, was nicht aus dem Glauben hervorgeht, ist Sünde“[2]), weil jede Handlung, die nicht der rechten Ordnung entspricht, Sünde ist.

Diese Einheitlichkeit des Zieles muß mit aller Energie betont und immer wieder hervorgehoben werden; nur dann entgeht der Mensch der Gefahr, sein Leben in eine natürliche und übernatürliche

[1]) Scheeben a. a. O., S. 47. [2]) Rom 14, 23.

Hälfte zu zerspalten, nur dann wird die Energie bei ihrer Konzentration jeden Verlust vermeiden und sich restlos auswerten, nur dann wird auch das ganze menschliche Leben übernatürlich wertvoll sein, während im anderen Falle die Kraft sich zersplittert und auf keinem Gebiete etwas Ganzes erreicht, während im anderen Falle unschätzbare Ewigkeitswerte dem Menschen unwiederbringlich verlorengehen. Der Mangel an großen Heiligen liegt nicht an einem Versagen der göttlichen Gnade, sondern daran, daß die Menschen sich nicht bewußt und ohne jeden Vorbehalt zu Werkzeugen der Gnade machen; es werden stets große Teile des Herzens außerhalb des Gnadenlebens gehalten und dadurch zur Unfruchtbarkeit verurteilt. — „Alles, was nicht aus dem Glauben hervorgeht, ist Sünde": damit sind nur jene Handlungen gemeint, die b e w u ß t außerhalb der übernatürlichen Ordnung verrichtet werden, denn alle anderen gehen ja aus dem Glauben hervor, wenn auch nur mittelbar oder insoweit, als sie dem Glauben nicht widersprechen, und ohne deutliches Bewußtsein ihrer übernatürlichen Beziehung. Je höher das sittliche Ziel ist, desto mehr Einzelheiten des Lebens, die an sich gleichgültig sind, umfaßt und verklärt es. Es bedarf also nicht immer der a u s d r ü c k l i c h e n Absicht, übernatürlich gut zu handeln — wenn solche Absicht natürlich auch stets mehr zu empfehlen ist — es genügt, daß das Leben in seiner Gesamtheit auf Gott eingestellt sei, und dies ist der Fall, solange der Mensch die Übernatur besitzt; und man kann hinzufügen,

daß in der gegenwärtigen Ordnung schon deswegen nur übernatürlich gute Werke oder ausgesprochene Sünden möglich sind, weil Gott mit seiner Gnade stets zugegen ist und das Werk übernatürlich erhebt, wenn der Mensch sittlich gut handelt[1]).

73. Hier erhebt sich die Frage, ob es im menschlichen Leben überhaupt indifferente Handlungen gebe, d. h. solche, die sittlich weder gut noch schlecht sind. Rein theoretisch ist die Möglichkeit solcher Handlungen zuzugeben, denn es gibt unzweifelhaft Handlungen, die ihrem Gegenstande nach weder mit der Vernunftordnung übereinstimmen noch ihr widersprechen; und solche Handlungen finden sich im täglichen Leben in großer Zahl[2]). Praktisch aber ist zu sagen, daß eine bewußt verrichtete Handlung immer gut oder schlecht ist; und ist sie natürlich gut, dann ist sie tatsächlich auch übernatürlich gut, da Gottes Gnade niemals fehlt[3]). Überdies ist es gar nicht möglich, daß der Mensch eine bewußte Handlung ohne Zweck verrichte[4]): dieser Zweck ist nun entweder gut oder schlecht, und deshalb ist auch die Handlung gut oder schlecht. Ist der Gegenstand der Handlung indifferent, dann kommt es auf den Willen des Handelnden an; wenn dieser den rechten Zweck ausschließt, dann ist die Handlung schlecht. — Ein Zweifel könnte entstehen, wenn es sich um

[1]) Ripalda, De ente supernaturali, disp. 20.
[2]) Thomas STh I—II, q. 18, a. 8.
[3]) Thomas, In 2 sent. dist. 40, q. 1, a. 5
[4]) Thomas STh I—II, q. 1, a. 1.

Handlungen handelt, die nicht geboten sind, die auch keinen erkennbaren sittlichen Zweck haben, die nur erlaubt sind. Doch ist hier zu sagen: was erlaubt ist, ist auch sittlich gut — denn sonst könnte es nicht erlaubt sein; wer also eine Handlung verrichtet, die erlaubt ist, der handelt sittlich gut, auch wenn er weiter keinen ausgesprochenen sittlichen Zweck dabei hat, wenn er nur die sittliche Ordnung nicht verletzt; in diesem Falle wäre die Handlung für ihn nicht mehr erlaubt. —

Ein intensives religiöses Leben wird nur möglich sein, wenn der Christ sich immer des übernatürlichen Zieles bewußt bleibt und nach der Mahnung des Apostels[1]) auch seinen natürlichen Lebenskreis auf dieses Ziel hinordnet.

§ 14. Die Gnade des Beistandes.

74. Daß es sich im christlichen Sinne bei der Gnade um eine göttliche Gabe handelt, die außerhalb des Bereiches der Natur liegt und von dieser nicht beansprucht werden kann, als Zweck aber das ewige Leben hat[2]), braucht an dieser Stelle nicht besonders auseinander gesetzt zu werden. Je nachdem nun diese göttliche Gnade den Zweck hat den Menschen selbst heilig zu machen oder ihn zur Heiligung anderer zu befähigen, unterscheidet man die heiligmachende Gnade (gratia gratum faciens) von der umsonst gegebenen (gratia gratis data). Die aszetische Theologie hat es vorzüglich mit der heiligmachenden Gnade

[1]) 1 Cor 10, 31. [2]) Hurter, Compendium theologiae dogmaticae tom 3, thesis 172.

zu tun; die Auswirkung der umsonst gegebenen Gnade (wie sie vor allem das Priestertum bietet) fällt unter die Wissenschaft der Pastoral bzw. des Kirchenrechtes.

Die heiligmachende Gnade (gratia gratum faciens) ihrerseits ist wieder zu unterscheiden nach der Dauer der göttlichen Wirkung: bleibt diese göttliche Wirkung fortgesetzt bestehen, so daß sie nicht nur eine einzelne Handlung des Menschen, sondern auch dessen ganzes Leben ergreift, dann handelt es sich um die habituelle Gnade, die eigentliche Übernatur; eine vorübergehende, nur auf eine einzelne Handlung des Menschen abzielende Einwirkung Gottes wird aktuelle Gnade oder Gnade des Beistandes genannt.

75. „Insofern die Seele des Menschen von Gott angeregt wird, etwas zu erkennen oder zu wollen oder zu tun, ist die Wirkung der Gnade in der Seele nicht eine Eigenschaft, sondern eine Regung der Seele“[1]). Der lebendige Gott, der dauernd tätig ist[2]), regt durch seine Gegenwart in der Seele diese nicht nur zu natürlichen, sondern auch zur übernatürlichen Betätigung an, weil er aus besonderer, unbegreiflicher Liebe dem Menschen ein übernatürliches Ziel gegeben hat. Ohne auf die menschliche Betätigung zu warten, gibt Gott unmittelbar dem Verstande Erleuchtungen und dem Willen Anregungen: „die Gnade Gottes, die den menschlichen Willen unterstützt, bewirkt, daß das bekannt werde, was verborgen war, und das süß werde, was lästig war“[3]). „Diese Er-

[1]) Thomas STh I—II, q. 110, a. 2. [2]) Joh 5, 17.
[3]) Augustinus, De peccato et remissione, lib. 2, cap. 17.

leuchtung entsteht aus der unmittelbaren Einwirkung Gottes auf den Verstand — nicht als ob dadurch etwas Neues offenbart würde, sondern wenn (was meistens geschieht) ein äußerer Gegenstand vor den Verstand tritt, wird dieser durch ein höheres Licht belehrt, so daß er fähig wird, das Vorgestellte übernatürlich zu erfassen"[1]).

Zu beachten ist hier, daß sich mit jedem äußeren Gegenstande, der geeignet ist, sittlich gute Gedanken zu erwecken, die Gnade des Beistandes verbindet[2]). Tatsächlich arbeitet alles an der Heiligung der Menschenseele mit[3]), in jedem Augenblick des Lebens steht Gott vor der Tür der Seele und pocht an[4]), und „deshalb kann man mit Recht sagen, daß das Menschengeschlecht in einer Atmosphäre der Gnade lebe, rings von der Gnade umgeben sei"[5]). Dieser Gedanke ist für das aszetische Leben von größter Wichtigkeit: er stellt Gott in den Mittelpunkt der Gedanken, läßt die Liebe Gottes zur Menschenseele als eine ganz persönliche erscheinen, und regt dazu an, die Liebe Gottes durch treue und unermüdliche Gegenliebe zu vergelten.

76. Die ausnahmslose Allgemeinheit der Gnade des Beistandes bedarf hier keines weiteren Nachweises, da sie aus der Dogmatik vorausgesetzt werden darf[6]); wohl aber ist ihre unbedingte Notwendigkeit noch zu erwähnen. Da der Mensch durch die Güte Gottes ein übernatürliches Ziel hat, ist damit von selbst gegeben, daß seine

[1]) Hurter, l. c. n. 17. [2]) Hurter, l. c. n. 20.
[3]) Rom 8, 28. [4]) Apoc 3, 20. [5]) Hurter, l. c. n. 20.
[6]) Vgl. Murawski, Das Geheimnis der Auserwählung, § 5.

natürlichen Fähigkeiten zur Erreichung dieses Zieles nicht etwa nur zu schwach, sondern diesem Ziel überhaupt nicht entsprechend sind; der Mensch bedarf also zu allen Akten, die mit seinem übernatürlichen Ziel in Verbindung stehen (Heilsakte, actus salutares), der Gnade, nicht nur mit moralischer, sondern mit physischer Notwendigkeit. Daß solche Notwendigkeit für die erste Gnade besteht, ist klar: denn wie sollte der Verstand ein Ziel erkennen oder der Wille nach einem Ziele streben, von dem die Natur aus sich überhaupt nichts ahnen kann, ohne eine vorhergehende Anregung Gottes? Jene Notwendigkeit der Gnade des Beistandes gilt aber auch für jene, die das übernatürliche Leben bereits besitzen; denn da dieses nicht die göttliche Natur selbst, sondern nur eine Teilnahme an ihr ist, hat es aus sich nicht die genügende Kraft, sich selbständig zu betätigen: es ist eine Eigenschaft der Seele, ein Lebensprinzip, und bedarf der Ergänzung, wie auch die Rebe, obwohl sie das Leben hat, dennoch noch des dauernden Einflusses des Weinstockes bedarf, um Frucht bringen zu können[1]). — Um aber einer Täuschung vorzubeugen, ist hier sofort zu erwähnen, daß der Heilsakt sich nicht vom natürlichen Akt unterscheidet, soweit die natürliche Seite in Betracht kommt: es kann sowohl der Gegenstand des Aktes als das Motiv bei beiden Arten von Akten gleich sein: „durchaus jeden Akt, den der Besitzer der Gnade haben kann, kann auch der Sünder aus rein natürlichen Kräften erwecken, was die Sub-

[1]) Joh 15, 1 ff.

stanz des Werkes angeht“[1]). Es gibt also keine Möglichkeit, experimentell festzustellen, ob ein Akt natürlich oder übernatürlich ist. Diese letztere Wahrheit ist für das ganze geistliche Leben sehr wichtig; es finden sich nämlich oft Menschen, die eine gewisse Gefühlsbetonung ihrer religiösen Übungen für einen Beweis von deren wirklicher Übernatürlichkeit halten, während sie bei einem Mangel solcher Gefühlsbetonung auch geneigt sind, den Akt nicht für übernatürlich zu halten. Beide Auffassungen sind durchaus irrig: die Gnade als etwas Übernatürliches läßt sich in keiner Weise sinnlich wahrnehmen, also auch nicht fühlen. Um also nicht einer falschen Gefühlsfrömmigkeit zu verfallen, muß man dem Glauben die erste Stelle einräumen und sich überzeugen, daß jedes Werk übernatürlich gut ist, das der Mensch nach bestem Wissen und Gewissen aus Liebe zu Gott verrichtet — mag dieses Werk nun von frommen Gefühlen begleitet sein oder nicht.

77. Unter den Gnaden des Beistandes bedarf besonderer Erwähnung die Gnade der Beharrlichkeit. Diese Gnade wird als eine besondere Hilfe Gottes bezeichnet[2]) — nicht als ob sie nur wenigen vorbehalten sei, sondern weil sie von den übrigen Gnaden des Beistandes unterschieden wird. Die Gnade der Beharrlichkeit steht ausnahmslos allen Gerechten zur Verfügung, obwohl sie nicht im eigentlichen Sinne (de condigno) verdient werden kann; der Mensch kann sie sich erbeten: „wenn das Gebet des Herrn von den

[1]) Soto, De natura et gratia, lib. 2, cap. 16.
[2]) Conc. Trid. sess. 6, can. 22.

Heiligen gebetet wird, verlangen sie fast nichts anderes als die Beharrlichkeit“[1]). Von der Seite Gottes besteht diese Gnade in einer zweifachen Tätigkeit: auf der einen Seite entfernt die Vorsehung vom Wege des Gerechten alle Steine des Anstoßes, damit dessen Heil nicht in Gefahr gerate[2]) — und erst in der Ewigkeit wird der Mensch erkennen, an wievielen Abgründen, von denen er gar nichts ahnte, Gottes Liebe ihn vorbeigeführt hatte; auf der anderen Seite stärkt Gottes Gnade das geistliche Leben und gleicht durch immer erneute Hilfe dessen Verfall wieder aus. Der Gerechte kann überdies die Gnade der Beharrlichkeit im uneigentlichen Sinne (de congruo) verdienen[3]). —

Die Notwendigkeit der Gnade im besprochenen Sinne beschränkt sich auf die übernatürlich guten Werke; natürlich gute Werke können auch ohne die Gnade verrichtet werden, da sie im Bereiche der natürlichen Kräfte liegen; und wenn im Einzelfall die Kräfte der Natur versagen und Gott eine besondere Unterstützung gewährt, so liegt dann doch keine eigentlich übernatürliche Gnade vor, sondern eher eine außer- oder nebennatürliche[4]).

Die Gnade des Beistandes ist hingeordnet auf die Eingießung, Erhaltung, Betätigung und Vermehrung der Übernatur, in der sie ihre Krone findet.

---

[1]) Augustinus, De dono perseverantiae, cap. 17 u. 3.
[2]) Ps 90, 12.
[3]) Vgl. Suarez, De gratia, lib. 12, cap. 37 sq.
[4]) Scheeben, Natur und Gnade, S. 103, Anm.

78. „Sehet, welche Liebe uns der Vater erwiesen hat, daß wir seine Kinder genannt werden und sind“[1]). Damit weist der Apostel auf die überaus innige Verbindung hin, in der der Mensch mit Gott durch die Gnade steht. Diese Verbindung ist so innig, daß sie den Menschen der göttlichen Natur teilhaftig macht[2]): „Aus dem Heiligen Geiste entsteht eine Freude, die nie enden wird: die Verähnlichung mit Gott. Gott zu werden, ist das höchste, was man verlangen kann“[3]).

Die göttliche Gnade ist zunächst ein Bild der göttlichen Natur und Güte, nicht nur, wie es sich in der Seele des Menschen ohnehin schon findet, weil sie ein Geist ist: sondern ein ganz ausgeprägtes Bild der hochheiligen Dreieinigkeit. Zu der natürlichen Geistigkeit der Seele kommt eine höhere Geistigkeit hinzu; die natürliche Aktualität wird gesteigert, das natürliche Leben vertieft und dem unendlich erhabenen Leben der drei göttlichen Personen ähnlich gemacht.

Das Leben der hochheiligen Dreieinigkeit ist ein unendlich fruchtbares und reiches, dabei von der höchsten Innerlichkeit. Der Vater erkennt sich selbst, spricht die ganze unendliche Fülle seines Lebens im Worte aus, und dieses Wort ist so göttlich-lebendig, daß es aus dem Vater als die zweite Person heraustritt, zugleich aber in vollkommener Innerlichkeit in ihm verbleibend, als wahrer Gott von Gott[4]). Vater und Sohn er-

[1]) 1 Joh 3, 1. [2]) 2 Petr 1, 4. [3]) Basilius, De Spiritu Sancto, cap. 9: MG tom. 32, col. 9. [4]) Joh 1, 1.

kennen sich gegenseitig als die höchste Wahrheit und die unendliche Güte, und die Liebe, in der sie zueinander entbrennen, ist so gewaltig, daß sie als die dritte Person hervortritt, als der Heilige Geist. Alle drei Personen durchdringen sich gegenseitig ganz und gar, sie besitzen gemeinsam die unendliche göttliche Natur. Es braucht nicht hervorgehoben werden, daß es sich hier um ein Geheimnis handelt, das jedem geschaffenen Geiste undurchdringlich bleiben muß; es ist aber sehr wohl begreiflich, daß das göttliche Leben nicht nur dem Grade, sondern auch der Art nach unendlich über dem geschaffenen Leben steht und Möglichkeiten besitzt, die dem letzteren wegen seiner Beschränkung verschlossen bleiben müssen[1]).

Diesem Leben Gottes also wird das Leben der Seele durch die Übernatur ähnlich: im Glauben erkennt sie Gott und ist dadurch dem Sohne ähnlich; in der Liebe liebt sie Gott und ist dadurch dem Heiligen Geiste ähnlich; in der Hoffnung macht sie sich die göttliche Kraft zu eigen und ist dadurch dem Vater ähnlich. Somit tritt die Seele durch die Übernatur in das innergöttliche Leben der hochheiligen Dreieinigkeit hinein, wird mit Gott ganz innig verwandt, das Kind des Vaters, der Bruder des Sohnes, der Tempel des Heiligen Geistes. Und zugleich gibt diese Übernatur der Seele ein wahres L e b e n, in dem sie die ewige Seligkeit finden soll.

79. Durch die Gnade wird der Mensch als Kind von Gott angenommen, er wird also der Gnade nach, was der eingeborene Sohn Gottes von Natur

[1]) Vgl. dazu Grabmann, Die Idee des Lebens bei Thomas.

aus ist. Kein Geschöpf kann an sich der Natur nach das Kind Gottes sein, weil es nicht aus der Natur Gottes hervorgeht, sondern durch den Willen Gottes aus dem Nichts: es ist seiner Natur nach immer nur der Knecht Gottes. Gott aber „hat uns bestimmt zur Annahme an Kindes Statt durch Jesus Christus, zum Lobe der Herrlichkeit seiner Gnade, durch die er uns liebenswürdig machte in seinem geliebten Sohn“[1]). Dadurch ist Christus der Erstgeborene unter vielen Brüdern geworden[2]), und der Mensch kann beten: „Laß uns der Gottheit dessen teilhaftig sein, der sich gewürdigt hat, unserer Menschheit teilhaftig zu werden“[3]). Der Mensch erhält seine Übernatur durch eine neue Geburt[4]), eine Wiedergeburt, die in der Taufe durch das Feuer des Heiligen Geistes besteht[5]). „Diese Wiedergeburt wird dargestellt durch ein inneres geistiges Taufen, d. i. Eintauchen unseres Geistes in das Feuer des göttlichen Geistes: natürlich damit er dessen göttliche Glut und Geistigkeit annehme, dadurch Schönheit, Glanz und Leben nach Art der göttlichen Natur erhalte und so wahrhaft als ein dem Vater in seiner Herrlichkeit ähnliches Kind geboren werde“[6]). Das Leben, zu dem der Mensch wiedergeboren wird, ist das göttliche Leben selbst.

„Die Übernatur ist also zunächst eine Verklärung und höhere Seinsform unserer Natur, durch die wir der göttlichen Natur als solcher, nämlich als höchst geistiger und immaterieller Natur, ähn-

[1]) Eph 1, 2 f. [2]) Rom 8, 29. [3]) Ordo Missae ad Offertorium. [4]) Joh 3, 5. [5]) Matth 3, 11.

[6]) Scheeben, Natur und Gnade, S. 141, Anm.

lich werden. Infolge davon nehmen wir auch an der der göttlichen Natur eigentümlichen intellektuellen Kraft teil; und weil wir, aus Gott als seine Kinder gezeugt, ihn als unseren Vater jetzt dunkel erkennen durch den Glauben und einst von Angesicht zu Angesicht schauen werden durch die volle Verklärung, sollen wir ihm jetzt auch mit Freiheit in der innigsten kindlichen Liebe anhangen, die bei der Anschauung in eine heilige, selige Notwendigkeit übergehen wird"[1]).

Die Übernatur verleiht dem Menschen also die denkbar höchste Würde, setzt ihn in das innigste Verhältnis zu Gott. „Die Übernatur ist die Grundlage aller derjenigen Akte, die das sogenannte mystische Seelenleben umfaßt; nur durch sie kann man einen gründlichen und wissenschaftlichen Begriff von der christlichen Mystik gewinnen. Denn was ist die ganze Mystik anderes als ein Leben, das über die Kräfte und Anlagen der Natur hinausgeht, das mit Christus in Gott verborgen ist[2]), durch das der geschaffene Geist an dem ihm von Natur verborgenen und verschlossenen Leben der Gottheit Anteil nimmt und aus seiner Sphäre hinaus in eine höhere gehoben wird, um in dieser so zu erkennen, zu lieben und zu genießen, wie er es aus sich nicht ahnen konnte; ein Leben, das, bevor es sich in seinem ganzen Reichtum und in seiner ganzen Klarheit ausgestaltet hat, selbst denjenigen, der es besitzt, mit einem heiligen ahnungsvollen Dunkel erfüllt[3])?"

[1]) Scheeben a. a. O., S. 179. [2]) Col 3, 3.
[3]) Scheeben a. a. O., S. 223 f.

80. Auf die einzelnen Akte und Kräfte der Übernatur wird die aszetische Theologie an den geeigneten Stellen zurückkommen; hier ist vor allem zu bemerken, daß in der Übernatur der Mensch seine physische Vollkommenheit und Heiligkeit besitzt. Die ethische Vollkommenheit ergab sich als ihrem Wesen nach in der Liebe bestehend; dadurch gewinnt die Seele eine Ähnlichkeit mit Gott, die aber nur im Willen liegt und nicht über den Bereich der Natur hinausgeht. „Jedes Ding ist insofern vollkommen, als es wirklich ist, denn eine Möglichkeit ohne Wirklichkeit ist unvollkommen“[1]); die Liebe aber ist die höchste Wirklichkeit, die die Natur zu leisten vermag. Soll eine physische Vollkommenheit dem Menschen gewährt werden, dann kann das eben nur dadurch geschehen, daß seine Aktualität gesteigert wird. Von der gestaltlosen Materie, der reinen Möglichkeit, erhebt sich eine Stufenleiter wachsender Wirklichkeit bis zu Gott als der reinen Wirklichkeit; aber auch die höchste geschöpfliche Wirklichkeit des reinen Geistes bleibt unendlich zurück hinter der göttlichen. Da greift nun die Gnade Gottes ein: aus freier Liebe und Herablassung steigert Gott durch Verleihung der Übernatur die Aktualität des Geschöpfes und rückt es dadurch näher zu sich heran.

Mit der physischen Vollkommenheit erhält das Geschöpf in der Übernatur auch die physische Heiligkeit. Die Heiligkeit ergab sich oben als eine besondere Reinheit, Festigkeit und Erhabenheit des Guten. Es ist nun selbstverständlich, daß

[1]) Thomas STh I—II, q. 3, a. 2.

im Geschöpf das Gute nicht ganz rein und fest sein kann, daß es von der Stufe seiner Erhabenheit herabgezogen wird. Nun wird das Gute folgendermaßen erklärt: „Alles Seiende ist als solches wirklich und irgendwie vollkommen, weil jede Wirklichkeit eine Vollkommenheit ist; das Vollkommene trägt aber auch die Beziehung des Erstrebenswerten und Guten an sich; also ist alles Seiende als solches gut“[1]). Dadurch also, daß das Geschöpf in der Übernatur eine höhere Vollkommenheit des Seins erhält, erhält es auch eine höhere Vollkommenheit der Güte, d. h. einen Zuwachs an Heiligkeit. Die Übernatur verleiht also dem Menschen die physische Heiligkeit. Wer die Übernatur besitzt, ist physisch und wesentlich heilig; deshalb war auch in den ersten Jahrhunderten des Christentumes nach dem Schriftgebrauch[2]) der Name „Heilige“ allen Christen gemeinsam. Die Heiligkeit der Übernatur ist freilich in diesem Leben noch unvollkommen, was ihre Festigkeit angeht; das hängt zusammen mit dem Zustande ihrer Entwickelung und mit der Möglichkeit eines Irrtumes seitens des Verstandes, der in einem Gute außerhalb Gottes sein letztes Ziel erblicken will. Ihre Reinheit und Erhabenheit aber zeigt sich schon auf Erden darin, daß sie mit keinem ihr gerade entgegengesetzten Fehler zusammen bestehen kann: der Verlust der ethischen Heiligkeit, wie er bei der Todsünde eintritt, bedingt auch den Verlust der physischen Heiligkeit.

[1]) Thomas STh I, q, 5, a. 3.
[2]) Rom 1, 7; 16, 15; 2 Cor 13, 12; Phil 4, 22.

81. Wie aber die Übernatur verloren werden kann, so kann und soll sie auch gemehrt werden. „Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung“[1]; „wer gerecht ist, soll noch gerechter, und wer heilig ist, noch heiliger werden“[2]). Das übernatürliche Leben befindet sich auf Erden im Zustande der Entwickelung, und wie die ethische Vollkommenheit ständig und ohne Grenze[3]) wachsen kann, so kann es auch die physische. Diese Vermehrung der habituellen Gnade erfolgt auf die guten Werke des Menschen hin und wird, weil ein innerliches Verhältnis besteht, als Verdienst bezeichnet. „Die Gnade macht die Menschen des ewigen Lebens würdig: also sind die Werke, die aus ihr hervorgehen, mit Beziehung auf sie oder in ihrer Kraft würdig des ewigen Lebens, d. h. Verdienste“[4]). Dieses Verdienst ist natürlich nicht so zu fassen, als könnte der Mensch Gott gegenüber einen tatsächlichen Rechtsanspruch erwerben; es liegt zwar in dem guten Werk als solchem ein gewisses Verhältnis zum Lohne, das Recht auf den Lohn aber ergibt sich erst aus der göttlichen Gnadenverheißung[5]). Des näheren ist zum Verdienst erforderlich, daß es ein wirklicher Akt des Menschen sei, daß dieser Akt sittlich und vor allem übernatürlich gut sei. Dagegen braucht der Akt nicht ein Werk der Übergebühr zu sein, sondern kann in der Erfüllung eines Gebotes bestehen. Ebensowenig

[1]) Thess. 4, 3. [2]) Apoc 22, 11. [3]) Conc. Vienn., Corpus juris canon. Clem., lib. 5, tit. 3, cap. 3, prop. 1.
[4]) Suarez, De gratia, lib. 12, cap. 1 n. 14.
[5]) Suarez, De gratia, lib. 12, cap. 17.

braucht der Akt schwer zu sein — und dieser Punkt scheint besonders beachtenswert; man kann eine doppelte Schwierigkeit und Leichtigkeit unterscheiden: eine objektive Schwierigkeit, die im Gegenstande des guten Werkes selber liegt, und die deshalb das Verdienst größer macht, und eine subjektive Schwierigkeit, die aus der geringen Übung in der Tugend hervorgeht und deshalb das Verdienst verringert; das Umgekehrte gilt dann von der objektiven und subjektiven Leichtigkeit des guten Werkes. Es gibt manche Christen, die stets meinen, nur Werke, die ihnen schwer fallen, seien eigentlich verdienstlich, ohne zu beachten, daß diese Schwierigkeit eigentlich ihre eigene Schuld ist und ihr Verdienst vermindert. Schließlich ist auch nicht nötig, daß der Akt unbedingt ein Akt der Liebe sei, sondern es genügt jedes gute Werk, das ja letzten Endes ein Werk der Liebe ist, weil es ohne ihre — wenn auch unbewußte — Anregung nicht zustande kommen würde: es genügt eine der Sachlage nach vorhandene Beziehung auf Gott. — Damit nun das Werk im eigentlichen Sinne (de condigno) verdienstlich sei, muß der Handelnde sich im Zustande der Übernatur befinden, weil nur dann eine Beziehung zwischen dem Werk und dem Wachstum der Gnade gegeben ist. Es gibt aber neben diesem eigentlichen Verdienst auch noch ein uneigentliches (de congruo), das auch dem Sünder möglich ist; dieses fördert zwar auch die Güte und Übernatürlichkeit des Aktes, aber nicht den Gnadenstand des Handelnden, da es sich nicht auf ein inneres Verhältnis des Aktes zum Lohne, sondern nur auf

eine gewisse Billigkeit Gottes und auf seine Barmherzigkeit stützt. So ist Gottes Güte die eigentliche Grundlage dieses uneigentlichen Verdienstes[1]). Gegenstand dieses uneigentlichen Verdienstes ist alles, was Gegenstand des eigentlichen Verdienstes ist, wenn das Werk vom Gerechten verrichtet wird; durch das eigentliche Verdienst wird die Vermehrung der habituellen Gnade und der ewigen Seligkeit verdient; das uneigentliche Verdienst umfaßt außerdem noch die Gnade der Beharrlichkeit und der Bekehrung nach einer eventuellen schweren Sünde[2]), und was der Gerechte für sich selbst verdienen kann, das kann er auch für andere verdienen, ja sogar noch mehr, denn er kann für andere die erste Gnade verdienen, die er für sich selbst nicht verdienen kann[3]). — Es wird gut sein, wenn man das Verdienst recht lebensvoll auffaßt, nicht als eine tote Vermehrung eines toten Kapitals, sondern als eine Bereicherung des wahren Lebens. Dann wird der Christ nicht einseitig zum rechnenden Verdienstjäger werden, sondern wird sich bewußt bleiben, daß jedes gute Werk ihn näher zu Gott bringt, ihn höher hebt, ihn heiliger macht; so wird das Verdienst selbst wieder zur Anregung des Strebens nach immer reicherem Leben.

82. Für das praktische religiöse Leben ist es von größtem Werte, sich immer wieder in die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade zu versenken, die um so größer erscheinen, je eifriger sich liebevolles Studium ihnen zuwendet. Es muß des

[1]) Thomas STh Suppl., q. 14, a. 4.
[2]) Suarez, De gratia, lib. 12, cap. 38.
[3]) Suarez, De gratia, lib. 12, cap. 5 n. 5; cap. 38.

Christen liebste Aufgabe sein, stets von neuem die unfaßbare Liebe Gottes zu erwägen, die sich in der Verleihung der Übernatur zeigt, immer sich wieder der unaussprechlichen Würde bewußt zu werden, die der Mensch als das Kind Gottes erhält. Dadurch wird nicht nur das geistliche Leben selbst gesteigert und vertieft: es ergibt sich auch eine mystische Einstellung der ganzen Seele: diese wird sich ihrer innigen Verbindung mit Gott bewußt, nicht nur ein oder das andere Mal, sondern dauernd, sie lebt in dauernder, bewußter Vereinigung mit Gott ihrem Vater; sie läßt ihre Gedanken um den Heiligen Geist als den Gast ihres Herzens kreisen, Glaube und Liebe tragen das ganze Leben bis in seine kleinsten Einzelheiten hinein. Der Wandel in der Gegenwart Gottes wird viel leichter und beständiger werden, wenn der Mensch es einmal begriffen hat, was es heißt, durch die Gnade ein Kind Gottes zu sein. Das ganze geistliche Leben wird dann tatsächlich ein L e b e n, hört auf, eine Kette nur äußerlich verbundener Werke zu sein, gewinnt die kräftigsten Antriebe und eine unüberwindliche Energie. Die Gegenstände solcher Betrachtungen bieten in reichem Maße die Heilige Schrift und die aszetische Literatur; man muß es nur verstehen, diese Schätze für das persönliche religiöse Leben nutzbar zu machen.

§ 16. D a s g e i s t l i c h e L e b e n.

83. Die Natur zusammen mit der Übernatur, d. h. der Mensch im Besitz der Kindschaft Gottes, ist der Träger des g e i s t l i c h e n Lebens. Man

nennt dieses Leben das geistliche und unterscheidet es dadurch schon von dem natürlich geistigen Leben, weil das Prinzip dieses Lebens der Heilige Geist ist; zwar hat auch der geschaffene Geist als solcher Anteil daran, aber den Ausschlag gibt nicht der Geist des Menschen, sondern der Geist Gottes.

„Die Liebe zu Gott ist ausgegossen in unseren Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“[1]). Wer sich nun durch diesen Geist Gottes leiten läßt, der ist ein Kind Gottes[2]), und eben dadurch wird er zum „geistlichen Menschen“[3]). Das Kennzeichen des geistlichen Lebens ist also seine Übernatürlichkeit. Man gibt dem geistlichen Leben noch verschiedene andere Namen: man nennt es das religiöse Leben, weil es aus der Religion hervorgeht und von dieser geleitet wird, oder auch schlechthin das christliche Leben — ist ja doch die Übernatürlichkeit das hervorragende Merkmal des Christentumes; mit dem christlichen Leben ist selbstverständlich das katholische Leben durchaus identisch. Der eigenartigste Name aber, der zugleich die Übernatürlichkeit am schärfsten hervorhebt, ist die Bezeichnung des geistlichen Lebens als mystisches Leben. Alle diese Namen sind gleichbedeutend.

84. „Mystisches Leben ist ein Leben mit Gott. Es ist ein ganz übernatürliches, geistliches, nichtsinnliches, inneres, geheimes, vor den Augen der Menschen verborgenes Leben. Wirklich und beständig Gott anhangen oder sich an ihn klammern, beständig und dauernd sich ihm zuwenden, seine

[1]) Rom 5, 5. [2]) Rom 8, 14. [3]) 1 Cor 2, 14 ff.

Wonne in ihm finden, und das zu seinem wichtigsten und einzigen Geschäft auf Erden machen, zu dem Einen Notwendigen — das ist mystisches Leben. Für den Mystiker ist Gott alles in allem, und andere Dinge bestehen nicht für ihn, außer insofern sie sich auf Gott beziehen“[1]).

Ein mystisches Leben führen, bedeutet demnach nichts anderes, als die Übernatur besitzen und dann mit dem Glauben Ernst machen. Dem Wortsinne nach ist das mystische Leben etwas Geheimnisvolles — aber man würde sehr fehlgehen, wenn man in ihm etwas Absonderliches oder auch nur gleichsam Aristokratisches, der großen Menge Vorenthaltenes sehen wollte. „Mystisches Leben ist das regelrechte christliche Leben, das *volle* christliche Leben, das christliche Leben, wie es von allen, überall und unter allen Umständen gelebt werden soll. Jenes christliche Leben, wie es leider die bei weitem größere Mehrzahl des Volkes führt, ist einfachhin unnatürlich und verkümmert, denn hierbei erfaßt der christliche Einfluß durchaus nicht das ganze Leben, ist vielmehr gelähmt in seinen Beziehungen zu den Einzelheiten des Lebens und bleibt seiner Wirkungen und der meisten seiner köstlichen Früchte beraubt“[2]).

85. Hier erhebt sich sofort die Frage nach der Bedeutung jener *außerordentlichen* Erscheinungen, von denen bei den Mystikern so viel die Rede ist. Viele Menschen verbinden mit dem Gedanken an Mystik sofort auch den Gedanken an Erscheinungen, Verzückungen und sonstige

[1]) Louismet, Das mystische Leben, Kap. 1.
[2]) Louismet, Das mystische Leben, Kap. 1.

Phänomene, so daß sich (besonders in nichtkatholischen Kreisen) die Gewohnheit eingebürgert hat fremdartige Erscheinungen des Seelenlebens ohne weiteres unter dem Namen „Mystik" zusammenzufassen. Dem gegenüber ist aber ganz entschieden daran festzuhalten, daß die außerordentlichen Erscheinungen mit dem mystischen Leben an sich nichts, aber auch gar nichts zu tun haben. „Mystische Zustände sind nur die folgenden: erstens der Zustand der Anfänger, auch Weg der Reinigung genannt; zweitens der Zustand der Fortgeschrittenen oder der Erleuchtungsweg; drittens der Zustand der Vollkommenen oder der Einigungsweg. Andere mystische Zustände als diese drei gibt es nicht, und diese sind so ganz ohne alle Beziehung auf das Vorhandensein oder Fehlen einer wunderbaren Beigabe. Wenn einige wunderbare Erscheinungen gelegentlich damit verbunden sind, so sind sie etwas durchaus Zufälliges und vom mystischen Zustand als solchem verschieden und dürfen auch nicht mit ihm verwechselt werden"[1]). Dabei braucht die Möglichkeit außerordentlicher Erscheinungen nicht geleugnet zu werden: „die ernste Mystik wird mit Offenheit und Freudigkeit sich dazu bekennen, daß sie an die Möglichkeit der Wunder glaubt"[2]); geleugnet werden muß aber ihre Notwendigkeit und Wesentlichkeit.

Man darf sich auch nicht dadurch zu einer Überschätzung der außerordentlichen Erscheinungen verleiten lassen, daß die Lebensgeschichten

[1]) Louismet, Wahre und falsche Mystik, Kap. 2.
[2]) Zahn, Christliche Mystik, n. 224.

der Heiligen überaus zahlreich solche Erscheinungen berichten. Die Unzuverlässigkeit der Heiligenlegenden, besonders aus älterer Zeit, ihre Sucht nach Übertreibung, ihre bedenkenlose Übernahme außerchristlicher Märchen sind zu bekannt, als daß man ohne die sorgfältigste Kritik jene Erzählungen für bare Münze nehmen dürfte[1]). Aber selbst bei jenen Berichten, an deren Wahrheit nicht zu zweifeln ist, muß man eine Einschränkung machen: man muß nämlich immer beachten, daß diese Tatsachen, die man im Buch vielleicht in einer halben Stunde liest, sich über ein ganzes langes Menschenleben verteilen, daß sie also relativ gar nicht so häufig sind; und außerdem gilt der Grundsatz: „Die Heiligen sind nicht Mystiker auf Grund der Wunder, die für sie oder durch sie selbst geschehen sind. Gerade das Gegenteil ist der Fall: weil sie Mystiker sind, darum ereignen sich bei ihnen gelegentlich wunderbare Dinge“[2]). — Gegenüber den älteren Berichten ist auch noch zu betonen, daß es sich bei ihnen vielfach um Sensationsromane handelt, die sich, dem Geschmack der Zeit entsprechend, nicht auf technischem, sondern auf geistlichem Gebiet bewegen. Nicht zu leugnen dürfte zwar sein, daß manche der erzählten Ereignisse auf Wahrheit beruhen — man wird aber berechtigt sein viele dieser Erscheinungen wegen ihrer Ähnlichkeit mit hypnotischen und hysterischen Phänomenen solange natürlich zu erklären,

[1]) Vgl. Günter, Legendenstudien; Delehaye, Les légendes hagiographiques.

[2]) Louismet, Wahre und falsche Mystik, Kap 2.

bis die Übernatürlichkeit nachgewiesen ist. Jedenfalls ist die in manchen Heiligenlegenden auftretende Wundersucht stets ein negativer Beweis in der Echtheitsfrage.

86. Faßt man das mystische Leben als das, was es seinem Wesen nach ist, als das Gnadenleben der Seele, dann erklärt es sich auch sofort, welche Stellung in diesem Leben der Verstand, der Wille und das Gefühl einzunehmen haben. Es ist zunächst sicher der Erfahrung auf diesem Gebiet ein großer Wert beizumessen. „Die Akte des übernatürlichen Lebens sind alle mystisch, und zwar so, daß es in diesem Leben keine Akte höherer Art geben kann als gerade die, die allen Christen gemeinschaftlich sind, namentlich die der göttlichen Tugenden, weil diese unmittelbar Gott zum Gegenstand und Motiv haben. Nur können sie innerhalb ihrer Art intensiver und vollkommener, von größerer Klarheit und Empfindung begleitet sein in den Seelen, die Gott besonders auszeichnet. Dieses Mystische ist der Grund, weshalb der Ungläubige sich von jenen Akten keinen Begriff machen kann, weshalb es selbst für den Gläubigen schwer ist, sich einen deutlichen und scharfen Begriff davon zu bilden, weshalb endlich die intuitive Sprache jener Seelen, die sich so ganz in sie hineingelebt haben, dem Nichteingeweihten so unverständlich, ja dem stolzen Vernunftmenschen als Torheit und Wahnwitz erscheint“[1]). „Mehr als viele Worte bedeutet die Tatsache, daß nach einer von den Mystikern nicht selten ausgesprochenen Überzeugung die

[1]) Scheeben, Natur und Gnade, S. 225.

persönliche religiöse Erfahrung für viele die Vollkraft eines Argumentes erreicht“[1]).

Man muß sich aber hüten, die Erfahrung allzu hoch für das geistliche Leben zu veranschlagen. Das Gefühl, das in solcher Erfahrung hauptsächlich zu Worte kommt, ist wohl ein Ausdruck der inneren seelischen Harmonie, kann aber doch nicht als eine Quelle sicherer Erkenntnis oder als ein Merkmal der Wahrheit gewertet werden: „Die Frömmigkeit ist vor allem eine Sache des Verstandes. Der Verstand sieht, der Wille liebt, die Handlung folgt. Solange der Verstand nicht sieht, oder schlecht sieht, ist die Frömmigkeit falsch oder nichtig. Die Frömmigkeit nimmt ihren Anfang im Verstande, setzt sich fort im Willen und vollendet sich in der Handlung. Sie ist die höchste Übung der höchsten Fähigkeiten des Menschen; sie ist also nicht Sache des Gefühls. Es ist ein befremdender Mißbrauch, wenn dieser schöne Name „Frömmigkeit“ Mutwilligkeiten, die so viele beschränkte Seelen in den geistlichen Verrichtungen ausüben, beigelegt wird“[2]). Bei der Stärke und Unmittelbarkeit gerade religiöser Gefühle liegt die Gefahr immer nahe, daß sie als Gradmesser des religiösen Lebens betrachtet werden; viele Menschen verfallen sogar in den Irrtum, die Gefühle als Beweis für die Anwesenheit oder Abwesenheit der göttlichen Gnade zu nehmen. Die Gefühlsfrömmigkeit aber ist der Tod jeder echten Frömmigkeit; sie begibt sich auf ein Gebiet, wo jede Kontrolle der Seelen-

[1]) Zahn, Christliche Mystik, n. 42.

[2]) Tissot, Das innerliche Leben, Teil I, Kap. 10 n. 4.

regungen nach bestimmten Grundsätzen aufhören muß, wo deshalb auch das sittliche Streben keinen Platz mehr hat.

Deshalb kann nur das eine wiederholt werden, daß auch im geistlichen Leben dem Verstande und dem Willen der erste Rang eingeräumt werden muß. Der erkenntnislose Fideismus ist ein Teil des von der Kirche verurteilten Modernismus[1]). Auf jeder Stufe, in jeder Höhe des geistlichen Lebens muß der Verstand die Führung haben, wie er denn noch in der Seligkeit durch die Anschauung die unerläßliche Grundlage der Gottvereinigung gibt, so unerläßlich, daß man in seiner Tätigkeit das Wesen der Seligkeit suchen kann[2]). „Wie die Gabe der Weisheit dem Verstand zugehört, wenngleich sie in den Willen übergreift, da sie in der glühenden Liebe ihre Ergänzung findet, so ist ein Gleiches auch der Fall in bezug auf die mystische Theologie"[3]). Wenn sich hin und wieder in der mystischen Literatur Äußerungen finden, die die Tätigkeit des Verstandes für überflüssig und wertlos erklären, dann sind sie entweder aufzufassen als Mahnung gegen eine Einseitigkeit, die den Verstand auf Kosten des Willens pflegen und dadurch die Harmonie der Seele stören, auch vielleicht einer geistlichen Neugier frönen will[4]), oder als Verirrungen, die abgelehnt werden müssen, und um so sicherer auch

[1]) Pius X., „Pascendi", 7. Sept. 1907.

[2]) Thomas STh I—II, q. 3, a. 3.

[3]) Dionysius Carth., Comm. in Areopagitica, difficult. absol. a. 3.

[4]) Zahn, Christliche Mystik n. 56.

abgelehnt werden können, als den mystischen Schriftstellern keinerlei Unfehlbarkeit eignet. Deshalb ist ganz selbstverständlich das Urteil des heiligen Thomas[1]) in dieser Frage: „Das Studium der Wissenschaften kommt aus drei Gründen für die religiösen Menschen in Betracht. Zunächst unterstützt das wissenschaftliche Studium nach zwei Seiten hin das beschauliche Leben in seiner Eigenart: auf der einen Seite verhilft es direkt zur Beschauung, weil es den Verstand erleuchtet, denn das beschauliche Leben richtet sich auf die Betrachtung der göttlichen Dinge; auf der anderen Seite hilft das Studium indirekt zum beschaulichen Leben, indem es die Gefahren der Beschauung beseitigt, nämlich die Irrtümer, die sich oft in die Beschauung theologisch Ungebildeter einschleichen. Sodann ist das wissenschaftliche Studium erforderlich für die Predigt und ähnliche Verrichtungen. Schließlich besitzt das wissenschaftliche Studium die Kraft, die Fleischeslust zu meiden, weil es die Seele von den sinnlichen Gedanken abwendet und das Fleisch durch die geistige Arbeit schwächt; es beseitigt auch die Sucht nach Reichtum und lehrt den Gehorsam." Wenn das nun auch zunächst nur von Ordensleuten gesagt ist, so gilt es doch gleichmäßig für alle Christen: jeder Mensch bedarf für sein Handeln der verstandesmäßigen Grundlage, jeder muß in seinem Kreise als Verbreiter der Wahrheit dastehen, jeder muß in sich selbst dem Geistigen zum Siege über das Sinnliche verhelfen. — Gewiß ist die irdische Erkenntnis Gottes sehr beschränkt;

[1]) STh II—II, q. 188, a. 5.

das mindert aber den Wert dieser Erkenntnis nicht, da sie als übernatürliche Glaubenserkenntnis, von der Kirche geleitet, unfehlbar ist, sicher die Wahrheit erkennt, wenn auch noch nicht die ganze Wahrheit. Christus ist der Weg, die Wahrheit und das Leben[1]); Wahrheit und Leben, Verstand und Wille lassen sich voneinander nicht trennen, wie in der Metaphysik das Sein, das Wahre und das Gute zusammenfallen, wie Gott die Wahrheit und die Güte ist.

87. Es erhebt sich nun die Frage: Wer ist Mystiker und wer ist es nicht? Da sich die Bedeutungslosigkeit der außerordentlichen Erscheinungen für das Wesen des geistlichen Lebens bereits oben ergab, ist zunächst zu sagen, daß jeder Christ ein Mystiker ist, der die Übernatur besitzt. Wer die Gnade nicht besitzt, sondern im Zustande der Todsünde lebt, kann kein Mystiker sein und kein mystisches Leben führen, weil ihm das unbedingt notwendige Prinzip dieses Lebens fehlt. Aber auch jener führt kein mystisches Leben, der zwar das Lebensprinzip in sich trägt, ihm aber keine Betätigung vergönnt. Leben ist kein Zustand, sondern eine Tätigkeit[2]); demnach ist auch der Besitz der Gnade noch kein mystisches Leben, solange sie nicht betätigt wird. Auch jene Menschen endlich können keine Mystiker sein, die des Vernunftgebrauches und damit der eigenen Tätigkeit beraubt sind, also die kleinen Kinder und die Geistesumnachteten: auch in ihnen ruht das Lebensprinzip. Doch können diese beiden letzten Klassen

[1]) Joh 14, 6. [2]) Thomas STh I, q. 18, a. 1.

der Nichtmystiker nach dem Tode das mystische Leben in der Vereinigung mit Gott führen, eben weil sie das Prinzip desselben in die Ewigkeit mitbringen. „Es sind nur zwei Dinge erforderlich, um ein mystisches Leben zu beginnen: erstens der Stand der Gnade, zweitens ein wenig Liebe und guter Wille, guter Wille nämlich, der hinreicht, um Gott zu suchen, auf Gott achtzuhaben, auf ihn zu hören und liebevoll mit ihm zu reden. Sonst ist nichts erfordert, weder Wissen noch ein besonderes Talent, nicht einmal erworbene Tugenden. Der Sünder, der eben von einem Leben der Sünde herkommt, kann sofort damit beginnen“[1]).

Damit ist natürlich nicht eine Entwickelung des geistlichen Lebens ausgeschlossen, auf die oben bereits bei der Behandlung der Vollkommenheitsstufen hingewiesen wurde. Es herrscht hier das Gesetz des Fortschrittes, Stillstand bedeutet hier noch mehr als auf jedem anderen Gebiet sofortigen Rückschritt. Die Aufgaben der drei Stufen oder Wege des geistlichen Lebens sind oben schon erwähnt worden; an dieser Stelle ist vor allem zu bemerken, daß man das geistliche Leben als einen Organismus betrachten muß, dessen einzelne Teile allesamt von Anfang an vorhanden sind und im gleichen Verhältnis sich ausbilden. „Es ist verfehlt, die harmonische, allseitige Entwickelung des geistlichen Menschen so aufzufassen, wie es neuere Schriftsteller tun, sodaß sie ganz unnatürliche Unterscheidungen und Trennungen hineintragen in Dinge, die nach Gottes Willen zusammengehören vom Anfang

[1]) Louismet, Das mystische Leben, Kap. 2.

ihres Bestehens an und in ihrem Verlaufe“[1]). Es ist nicht möglich, irgend eine geistliche Betätigung so eindeutig einer Stufe zuzuordnen, daß alle anderen davon ausgeschlossen wären, wie man auch nicht die mystischen Erfahrungen auf eine bestimmte Stufe beschränken kann: auch ein Anfänger kann schon die Beschauung haben, wie auch der Fortgeschrittene und der Vollkommene immer noch die Abtötung üben muß. Bezüglich der mystischen Erfahrungen ist noch besonders zu bemerken, daß Gott der freie Herr seiner Gnade ist, daß sich also kein Gesetz der mystischen Gnaden aufstellen läßt, das über das allgemeine Gnadengesetz hinausginge.

88. Es ist noch ein Blick zu werfen auf den Inhalt des mystischen Lebens. Wenn die mystische Theologie sich völlig mit dem Gebet deckt[2]), dann könnte es scheinen, als sei ihr Inhalt damit erschöpft — und dennoch lehnt der Herr selbst das Gebet als den einzigen Inhalt des christlichen Lebens ab, wenn er sagt: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr, wird in das Himmelreich eingehen; sondern wer den Willen meines Vaters tut, der im Himmel ist, der wird in das Himmelreich eingehen“[3]). Es zeigt sich also, daß der Begriff des Gebetes hier weiter gefaßt werden muß als es gewöhnlich geschieht: das Gebet, das mit der mystischen Theologie zusammenfällt, ist jede aus der Liebe Gottes hervorgehende Betätigung der Seele. Der Inhalt des geistlichen

[1]) Louismet, Das mystische Leben, Kap. 4.

[2]) Franz von Sales, Traité de l'amour de Dieu, liv. 6 chap. 1. [3]) Matth. 7, 21.

Lebens wird also die Beobachtung des göttlichen Willens sein — übereinstimmend damit verlegt der Herr selbst die Wirkung der Liebe zu ihm in die Haltung der Gebote[1]) und bezeichnet das göttliche Gesetz als das ewige Leben[2]). Der Wille Gottes wird dem Menschen kund durch die Offenbarung, in den Geboten der Kirche und in den Pflichten des einzelnen Standes. „Zwei Übel sind hier zu fürchten: die Unwissenheit, die nicht sieht, und die Täuschung, die schlecht sieht. Vor allem die schuldbare Unwissenheit, die sich nicht darum kümmert, sich in Erneuerung des Sinnes umzuwandeln, sondern die sich der Welt gleichförmig macht. Ferner jene Unwissenheit, die eine Folge der Zerstreuung und des Leichtsinnes ist, und die über nichts nachzudenken versteht, sondern ihr Leben nach dem Lauf der Dinge gehen läßt. Endlich die unfreiwillige Unwissenheit, die eine Folge unseres armseligen, verfinsterten Verstandes ist, gegen die wir das ganze Leben kämpfen müssen“[3]). Gefährlicher noch als die Unwissenheit sind die Täuschungen über den Willen Gottes; die Unwissenheit läßt sich durch die Aufklärung beseitigen, die Täuschungen aber gehen meistens aus dem Eigenwillen und der Selbstsucht hervor. Die Selbstsucht ist gar zu leicht geneigt, nur das für den Willen Gottes zu halten, was ihr Freude und Ehre verschafft und sich von allen beschwerlichen Verpflichtungen für frei zu erklären. Es muß deshalb die Forschung nach dem Willen Gottes immer wieder an den un-

[1]) Joh 14, 15. [2]) Joh 12, 50.
[3]) Tissot, Das innerliche Leben, Teil 2, Kap. 3, n. 3.

verrückbaren Grenzsteinen der göttlichen Offenbarung und der kirchlichen Erklärung zu ihr orientiert werden. Meiden muß der Christ aber eine nur mechanische Kenntnis und Befolgung der Gebote Gottes und der Kirche; er würde durch einen solchen Mechanismus den Hauptcharakter des mystischen Lebens gefährden, daß es nämlich aus der Liebe zu Gott hervorgeht. Nur dann ist auch eine beharrliche Durchführung des Willens Gottes zu erwarten, in der der eigentliche Zweck der Gebote besteht. Die mechanische Treue, die innerlich lebenslos ist, wird meistens der Unterstützung durch äußere Einflüsse bedürfen: der Mensch schwimmt mit dem Strome und läßt sich von der Masse tragen. Ist er auf sich allein gestellt, dann versagt er fast augenblicklich, wenn ihm die Innerlichkeit gefehlt hat. Deshalb muß sich im geistlichen Leben alles durchdringen: die Erkenntnis und die Liebe und die Tat — wo eines dieser drei Momente fehlt, da fehlt auch die eigentliche Kraft der Frömmigkeit.

Der Wille zur Tat als Inhalt des geistlichen Lebens ist vor allem von jenen zu beachten, die dazu neigen, das ganze mystische Leben in süße Gefühle und Schwärmereien zu verlegen, die in ihm mehr eine Sensation als ein wirkliches, ernstes Leben suchen. Zu keiner Zeit haben die Menschen gefehlt, die aus Übersättigung an allen irdischen Genüssen zur Abwechslung sich der Mystik in die Arme geworfen haben, einer Salonmystik, die genau so ungesund und überhitzt ist wie das übrige Leben dieser Menschen. Solches Verhalten hat mit der christlichen Mystik nichts

zu tun; in dieser ist die Tat der Beweis der Liebe. Diese aus dem mystischen Leben herauswachsende Tat strebt nach der Heiligung der Eigenperson, aber auch nach einer sozialen Betätigung: die wahren Mystiker sind auch die wahren Wohltäter der Menschheit: „Manche schon, die auf Gnade und Ungnade an die Herrschaft des Zeitgewaltigen und ebendarum Zeitvergänglichen sich ausgeliefert hatten, sind persönlich befreit worden durch den Posaunenruf eines einzigen Wortes, das vom lebendigen Glauben an Gott und die Ewigkeit gesprochen war. Darum bedeutet eine solche Ewigkeitsbotschaft so viel als Besitznahme des Herzenslandes für Gottes Herrschaft, Spendung von Himmelskräften für Müde und Matte, Darbietung von Geisteszügeln für die Mutig-Starken — für alle aber Seelendienst und Seelengüter-Vermittelung“[1]). Und diese soziale Betätigung des mystischen Lebens ist nicht nur etwa den Geistesriesen der Heiligkeit, nicht etwa nur den berufenen Trägern des sakramentalen Priestertumes vorbehalten, sondern allen Christen zugänglich, wird auch von allen wahren Christen nach der Maßgabe ihres Standes geübt, zum wenigsten durch das lebendige Beispiel. —

89. Daraus, daß das geistliche oder mystische Leben jedem Menschen zugänglich, also auch für jeden Menschen Pflicht ist, ergibt sich noch eine Einteilung des mystischen Lebens nach den Hauptgebieten seiner Betätigung in das beschauliche, das tätige und das gemischte Leben. „Das tätige Leben umfaßt alle Tätigkeit, die die

[1]) Zahn, Christliche Mystik, n. 94.

zeitlichen Ziele und Bestrebungen wahrhaft fördert, sowohl in geistiger als materieller Beziehung, sowohl die wissenschaftliche und künstlerische als die Erwerbstätigkeit. Das beschauliche Leben im weiteren Sinne ist Erhebung von Seele und Herz zu Gott, dem höchsten Wesen, und liebende Betrachtung Gottes, Verkehr mit ihm und Beschäftigung mit dem Göttlichen, ist Betrachtung der Werke und Taten Gottes, seiner Gerichte und der Erweise seiner Barmherzigkeit, insofern diese geeignet sind, zu Gott hinzuführen und ihn besser kennenzulernen"[1]). Man kann diese Einteilung kürzer so aussprechen, daß man dem beschaulichen Leben die Betrachtung der Wahrheit, dem tätigen Leben alle äußere Betätigung zuweist[2]). Es ist klar, daß das beschauliche Leben an sich wertvoller ist als das tätige; denn einerseits ist sein unmittelbarer Gegenstand der denkbar höchste, andererseits muß aus ihm dem tätigen Leben ständig neue Kraft und Anregung zufließen. Ohne die ständige Verbindung mit Gott durch das beschauliche Leben muß das tätige bald an Frische und Begeisterung verlieren; bei der natürlichen Hinneigung des Menschen zum sinnlich Wahrnehmbaren verliert das tätige Leben dann auch leicht seine Gottbezogenheit, wird aus einem geistlichen ein natürliches Leben, und damit ist der Fortschritt der Seele zum Stillstand gebracht. Praktisch wird deshalb am wertvollsten das gemischte Leben sein: dieses sorgt nicht nur für die eigene Vollkommen-

[1]) Mutz, Christliche Aszetik, § 12.
[2]) Thomas STh II—II, q. 179, a. 1.

heit, sondern auch für die Vervollkommnung anderer, und bei der sinnlich-geistigen Natur des Menschen ist auch das gemischte Leben, in dem tätiges und beschauliches Leben sich gegenseitig durchdringen und fördern, regelmäßig wechseln und beide Seiten der Menschennatur zu ihrem Rechte kommen lassen, das entsprechendste[1]). So findet sich denn auch in der Kirche nirgends eine strenge Scheidung zwischen beschaulichem und tätigem Leben; seit der Urzeit des Mönchtums wurde neben dem Gebet stets auch irgend eine äußere Betätigung gepflegt, und selbst „der Unterschied zwischen den tätigen und beschaulichen Orden liegt eigentlich nur darin, daß in den letzteren die äußeren Übungen mehr als Hilfsmittel der beschaulichen Tätigkeit in Betracht kommen, während bei den tätigen Orden das Gebetsleben das äußere Wirken beleben und unterstützen soll"[2]). — Welche dieser Lebensarten der einzelne Christ wählen soll, muß sich aus seiner persönlichen Veranlagung und Neigung ergeben. Das Vorwiegen des Intellektes oder des Tätigkeitsdranges wird ganz von selbst zu einer entsprechenden Gestaltung des Lebens führen. Im allgemeinen kann man sagen, daß das beschauliche Leben sich nur für sehr wenige Menschen eignet; es muß schon ein ganz klar erkennbarer Beruf dazu vorliegen, damit seine Wahl als ratsam erscheinen kann.

90. Aus dem Gesagten ergibt sich endlich die Unterscheidung von wahrer und falscher Mystik,

[1]) Thomas STh II—II, q. 188, a. 6.
[2]) Mutz, Christliche Aszetik, § 12.

die man als Mystik und Mystizismus[1]) einander gegenüber stellen kann. Der Mystizismus übertreibt als Quietismus die Bedeutung der Gnade im geistlichen Leben, als Pietismus die Rolle des Gefühles; als Laxismus oder Rigorismus verwischt oder überhöht er die Schranken zwischen Gott und dem Geschöpf. Alle Fehler in der Theorie des geistlichen Lebens, also in der aszetischen Theologie, gehen zurück auf einen Fehler im Gottesbegriff, auf Irrtümer im Glauben; falsche Auffassungen im Bunde mit den verdorbenen Neigungen des Herzens führen zu Einseitigkeiten und Verkehrtheiten des Lebensideales, es ergibt sich „eine Verdrehung der Idee von der gegenseitigen Liebe, wie sie zwischen Gott und der frommen Seele bestehen soll"[2]).

Zunächst ist der Rigorismus zu erwähnen, der die göttliche Liebe völlig verkennt, aus einer Angsteinstellung vor Gott entspringt oder sich auf einen gewissen Pharisäismus gründet; verbunden ist er mit einer Kälte des Herzens. „Die merkwürdige Vorliebe, stets die strengsten Lehrmeinungen in Glaubens- und Sittenlehren zu vertreten, ist eine Schwäche, die besonders Männern ohne Erfahrung eignet, wie etwa Theologen, die ihr ganzes Leben in der Studierstube verbringen, oder jungen und unbesonnenen Leuten, die mit dem Leben und den Seelen ihrer Mitmenschen noch nicht in Berührung gekommen sind. Selten findet sich der Rigorismus bei Arbeitern im Dienste des Evangeliums, bei den Priestern und Missionären,

[1]) Zahn, Christliche Mystik, § 3, Überschrift.
[2]) Louismet, Wahre und falsche Mystik, Kap. 8.

die in der Seelsorgsarbeit grau geworden sind. Ihr Eifer, durch die Erfahrung gereift, ist ganz natürlich durch die Liebe und die Barmherzigkeit gemildert, und ihre Anschauungen in Sachen der christlichen Lehre sind, ganz im Einklang mit dem Evangelium Christi, so beschaffen, daß sie die Barmherzigkeit Gottes höher erheben als seine Gerechtigkeit"[1]). Der Rigorismus lehnt sich enge an den jansenistischen Irrtum an, daß auch die unverschuldete Unkenntnis oder der rein materielle Fehler eine Sünde sei[2]); er verwechselt theoretisch Rat und Gebot, Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit, Werke der Pflicht und der Übergebühr; er zeigt sich in völliger Vernachlässigung der Psychologie und der Umstände des täglichen Lebens ganz wirklichkeitsfremd; er hemmt in knechtischer Furcht jeden freudigen Aufschwung der Seele, treibt diese in ständige Angst hinein und führt bei der Unmöglichkeit ihn praktisch zur Anwendung zu bringen, zur Sünde gegen den Heiligen Geist, weil der Mensch einfach gezwungen ist, infolge seiner Schwäche gegen das (angebliche!) Gesetz Gottes zu handeln[3]). Deshalb hat auch Alexander VIII. nicht nur jene jansenistische Auffassung, sondern auch den Rigorismus selbst verurteilt[4]), der freilich leider immer wieder sich findet, nicht nur bei den Gläubigen, sondern auch bei Priestern; diese werden vor Gott eine sehr schwere Verantwortung zu tragen haben.

---

[1]) Louismet, Wahre und falsche Mystik, Kap. 8.
[2]) Alexander VIII, Decr. S. Off. 7. Dec. 1690, propos 2.
[3]) Göpfert, Moraltheologie, Bd. 1 n. 181.
[4]) Alexander VIII., prop. 3.

Fast noch verhängnisvoller als der Rigorismus, der der Seele den Weg zu Gott versperrt, ist der Quietismus, der ihr diesen Weg zwar offen läßt, ihr dafür aber jede eigene Tätigkeit abspricht; denn mag auch der Tätigkeitsdrang durch den Rigorismus entmutigt und geschwächt werden, so wird er doch nur durch den Quietismus völlig ertötet. Es ist den verhängnisvollen quietistischen Irrtümern zuzuschreiben, daß die mystische und demzufolge auch die aszetische Theologie vielfach in Mißkredit gekommen ist, daß man Mystik und Aszetik von vornherein als Schwärmerei ablehnt, vor allem in gebildeten Kreisen, die einer wissenschaftlichen Erfassung des religiösen Lebens fähig sind und nach ihr verlangen. — Der Quietismus beruht zunächst auf dem philosophischen Irrtum, als könne die Seele im eigentlichen Sinne ihre Natur verlieren und dennoch sie selbst bleiben, als sei eine Seelentätigkeit — als welche die Seligkeit doch unzweifelhaft zu gelten hat[1]) — möglich ohne Tätigkeit; diese Anschauung ist in sich so widersinnig, daß sie nur durch die Hinneigung des Quietismus zum Pantheismus erklärt werden kann[2]). Dazu kommt dann der hiermit schon berührte Glaubensirrtum von der Möglichkeit einer so vollkommenen Einheit der Seele mit Gott, daß sie ihr Eigendasein aufgibt und sich in Gott verliert. Diese vom Quietismus erstrebte Vernichtung der Seele[3]) ist ein Widersinn und be-

[1]) Thomas STh I—II, q. 3, a. 3.
[2]) Zahn, Christliche Mystik, n. 198.
[3]) Vgl. die Sätze von Michael de Molinos.

deutet den Todesstoß für jedes religiöse Leben. Auch die in den Kreisen der Quietisten so sehr geliebte Überspannung des Ideales der „reinen Liebe“[1]) ist trotz ihres energischen Anstriches letzten Endes quietistisch, da sie zu einer praktisch unmöglichen Gleichgültigkeit der Seele gegenüber allen Dingen strebt; der Mensch wird seines tatsächlichen Wesens entkleidet. Der Quietismus ist zugleich der Tatsachenbeweis, daß verstiegene Ideen von einer auf Erden unerreichbaren Vollkommenheit des geistlichen Lebens zum Libertinismus und zur offenen Unsittlichkeit führen[2]). Die schlimmste Verirrung des Quietismus tritt in den Irrtümern der Beghinen und Begharden von einer unverlierbaren mystischen Höhe zutage[3]); dort geht jeder Unterschied zwischen der relativen Vollkommenheit der Erde und der absoluten Vollkommenheit des Himmels verloren, da wird eine Unverlierbarkeit des Heiles gelehrt, die zum Leichtsinn und zur Vernachlässigung jedes Tugendstrebens führen muß. Solche Sätze sind zu widersinnig, als daß sie einer langen Widerlegung bedürften; ihr Vorkommen beweist aber, wohin sich der Mensch verlieren kann, wenn er die Fühlung mit der Offenbarung, näherhin mit der Kirche, verliert.

Vor dem Mystizismus in all seinen Formen wird am besten ein gründliches Studium der Philosophie und Theologie und daneben eine ebenso gründliche Demut bewahren, verbunden

[1]) Innozenz XII. „Cum alias“ 12. Martii 1699.

[2]) Innozenz XI., „Caelestis Pastor“, 19. Nov. 1687, prop. 41 sqq.

[3]) Conc. Vienn., Corpus juris canon Clem. lib. 5, tit. 3, cap. 3.

mit einem lebhaften Bewußtsein für die Wirklichkeit, wie es sich aus der Selbsterkenntnis ergibt. Treten dann in einer Seele mystische Erscheinungen außerordentlicher Art auf, dann werden sie die Seele nicht gefährden oder auf Irrwege leiten können.

§ 17. Die mystischen Phänomene.

91. Die Großmut der liebenden Seele, die sich vollständig an Gott hingibt, wird natürlicherweise von Gott beantwortet; ist doch das mystische Leben ein persönlicher Verkehr mit Gott, in dem nicht nur Gott verehrt wird, in dem nicht nur die Seele zu Gott spricht, sondern in dem Gott auch antwortet, der Seele seine Gegenwart bewußt werden läßt, ihr etwas von dem Glück gewährt, das die dereinstige Vereinigung in der Ewigkeit bringen soll: „Wenn es ein Gesetz persönlichen Lebens ist, sich persönlich auszusprechen, und wenn Gott das höchste persönliche Leben ist, dann kann unmöglich angenommen werden, daß Gott gegenüber seinen eigenen Geschöpfen, gegenüber seinen vernünftigen Geschöpfen sich für immer in Schweigen gehüllt, sich für immer die Hände gebunden, daß er, gefesselt durch die von ihm begründete natürliche Ordnung, jeden anderen Weg sich verschlossen habe, seine Weisheit, seine Liebe, seine Macht irgendwie außerordentlich über seinen Werken, über seinen Kindern walten zu lassen“[1]). „Ich neige der Ansicht zu, daß Gott, wenn immer er

[1]) W. Brenton Greene, The relation of the miracle to nature, in Bibl. Sacr. 1906, 554.

eine wahrhaft treue und hochherzige Seele findet, sich nicht zurückhalten kann und im Ungestüm seiner Liebe (menschlich gesprochen) sich angetrieben fühlt, den Schleier etwas zu lüften und seinem Diener den Anblick, wenigstens den flüchtigen Anblick, himmlischer Dinge zu gestatten oder ihm dann und wann eine der entzückenden, himmlischen Köstlichkeiten zu spenden, die die Seele mit unsagbarer überirdischer Wonne erfüllen"[1]). Bedenkt man überdies, daß durch die Übernatur das innerste göttliche Leben, das Leben der hochheiligen Dreieinigkeit selbst, dem Menschen entschlossen ist, daß Gott in seinem Sohne dem Menschen bereits das Größte gegeben hat, was er geben konnte — und hinter dieser Gabe stehen die höchsten mystischen Wunder weit zurück —, daß er schließlich den Menschen zur Teilnahme an seiner eigenen unendlichen göttlichen Seligkeit berufen hat: dann wird man die Möglichkeit eines außerordentlichen göttlichen Wirkens schon auf dieser Erde, die Möglichkeit eines Vorgenusses der ewigen Seligkeit nicht nur bereitwilligst zugestehen müssen, sondern derartige Vorgänge fast als etwas Natürliches betrachten.

Bei der Behandlung der mystischen Phänomene (worunter hier nur die ganz außerordentlichen Erscheinungen verstanden werden) ist zunächst erneut darauf hinzuweisen, daß die menschliche Sprache ganz unvermögend ist das Geistliche zureichend auszudrücken. Alle Worte und Vergleiche, die geistliche Erlebnisse wiedergeben sollen, müssen Bilder aus der Welt der sinnlichen

[1]) Louismet, Wahre und falsche Mystik, Kap. 2.

Erscheinungen heranziehen, und da ist es klar, daß diese Gleichnisse niemals zutreffen und niemals einen wirklichen Begriff von den beschriebenen Vorgängen geben können. Die mystische Theologie ist und bleibt eine Erfahrungswissenschaft, dem Unerfahrenen unverständlich. „Jeder Lichtstrahl, der von der Sonne der ewigen Wahrheit in die Seele hineinfällt, bricht sich durch ein doppeltes Prisma, bevor er wieder nach außen dringt: durch das Prisma des subjektiven Gedankens und des unzulänglichen Wortes“[1]).

Bei dieser Lage der Dinge dürfte es sich für die aszetische Theologie empfehlen, von jeder näheren Beschreibung außerordentlicher mystischer Erscheinungen abzusehen. Auf der einen Seite kann der Forscher, der nicht selbst die Höhen des geistlichen Lebens erstiegen hat und nicht selbst der gleichen Gnaden von Gott gewürdigt ist — denn diese sind als die freien Gaben Gottes nicht innerlich mit dem geistlichen Leben auf irgend einer seiner Stufen verbunden —, sich gar keinen wissenschaftlich verwendbaren Begriff von jenen Dingen machen, und könnte er es, so könnte er ihn doch nicht in Worte kleiden. Auf der anderen Seite handelt es sich um durchaus und im höchsten Masse individuelle Erscheinungen, deren Berichte in der Literatur noch dazu schwer oder gar nicht verständlich sind; es hat aber gar keinen praktischen Wert, von Dingen zu sprechen, die niemand verstehen kann. Hinzugefügt muß werden, daß es sich bei der Darstellung geistlicher Erscheinungen in der vorhandenen Literatur

[1]) Schneider, Das andere Leben (6. Aufl.) S. 560.

recht oft um ein Hineinspielen natürlicher Vorgänge im Seelenleben handelt; man denke nur an die oft gewaltsame Heranziehung sexueller Vergleiche, die den Verdacht erwecken müssen, daß es sich um deutliche, wenn auch subjektiv unbewußte, Regungen der Sexualität handelt, zumal wenn jene Vergleiche von Frauen gebraucht werden, bei denen nach den Feststellungen der modernen Forschung die Lebenskurve weitgehend von der Kurve der Sexualität bestimmt wird. Visionen, Ekstasen, Offenbarungen können das Erzeugnis überreizter Nerven sein, und niemals wird sich wohl ein entscheidendes Merkmal finden lassen, aus dem sich die Übernatürlichkeit des E i n z e l f a l l e s entscheiden ließe. Bieten doch die Mystiker sehr oft das Bild von Neurosen und Psychosen, seelischer Exaltationen, die keineswegs nur in dem geistlichen Höhenflug, sondern zum guten Teile in den körperlichen Stimmungen begründet sind.

Um Mißverständnissen vorzubeugen ist hier ausdrücklich einzufügen, daß weder der Glaube noch die Ehre der Heiligen noch auch die Wissenschaft einen Schaden erleidet, wenn man den Berichten über mystische Phänomene kritisch, sogar mißtrauisch gegenübersteht. Von allen in der ganzen Kirchengeschichte berichteten mystischen Phänomenen gehören nur jene zum Glaubensgut, die sich in der Heiligen Schrift finden — und deren Übernatürlichkeit steht von vornherein fest. Die Ehre der Heiligen aber könnte nur leiden, wenn die mystischen Phänomene wesentlich zur Heiligkeit gehörten, oder wenn

Täuschungen auf diesem Gebiete einen sittlichen Mangel bedeuteten, oder wenn schließlich die körperliche Bedingtheit des Seelenlebens bei den Heiligen aufhören müßte — das alles aber trifft nicht zu. Schließlich hat auch die Wissenschaft der Theologie kein unmittelbares Interesse an den einzelnen Fällen mystischer Phänomene, da sich die Wissenschaft nicht mit Einzeldingen abgibt, sondern von Prinzipien ausgeht, die in diesem Falle aus der Offenbarung schon festliegen[1]). Es ist auch eine falsche Apologetik, die da meint, um jeden Preis die Übernatürlichkeit irgendwelcher jemals berichteter mystischer Phänomene verteidigen zu müssen: die Heiligkeit der Kirche beruht nicht auf diesen Erscheinungen, sondern auf den Auswirkungen der Heiligkeit im sittlichen Leben. Man kann deshalb ohne jeden Schaden die Frage nach der Übernatürlichkeit einer Einzelerscheinung auf sich beruhen lassen.

92. Von viel größerer Wichtigkeit als eine praktisch kaum mögliche wissenschaftliche Darstellung der mystischen Phänomene ist die Einstellung zu ihnen; es handelt sich um die Frage, wie man sich bei jeweiligen auffälligen Erscheinungen im Seelenleben zu verhalten habe.

„Es besteht keinerlei notwendiger Zusammenhang zwischen hohem, mystischem Leben und außerordentlichen göttlichen Bekundungen“[2]). „Der Himmel hat viele Bürger, die hier auf Erden niemals entrückt waren und nichts von Ekstasen wußten. Denn von wievielen Martyrern, von

[1]) Thomas STh I, q. 1, a. 2.

[2]) Zahn, Christliche Mystik, n. 341.

wievielen Heiligen beiderlei Geschlechts lesen wir, die in ihrem Gebetsleben kein anderes Privileg hatten als das einer glühenden Andacht. Noch nie aber hat es einen einzigen Heiligen gegeben, der jene Entrückung und Verzückung entbehrt hätte, die im tugendhaften Wirken, in der Selbstüberwindung, in der Regelung der natürlichen Neigungen besteht"[1]). So ist es leicht zu begreifen, daß die mystischen Schriftsteller immer wieder auf die Gefahren der mystischen Phänomene hinweisen.

Nicht als ob die Gnaden Gottes in sich selbst jemals gefährlich sein könnten! das wäre ein Widerspruch gegen den Begriff der Gnade, gegen den Begriff von Gottes Güte und Liebe. Wenn Gott sich einer Seele in außerordentlicher Weise kundtut, dann kann das nur zum Besten der Seele gereichen — denn Gott offenbart sich nur dann, wenn die Seele den entsprechenden Grad von Heiligkeit erlangt hat, so daß weder ihr Glaube noch ihre Demut noch ihr Tugendstreben gemindert wird. Schädlich können also die mystischen Phänomene an sich nicht sein; gefährlich aber ist die Überschätzung dieser Phänomene und die Sucht danach.

Wer nach außerordentlichen Dingen verlangt, in ihnen vielleicht das Wesen seines geistlichen Lebens erblicken will, die ganze Hingabe an Gott von solchen Dingen abhängig macht — der bekundet einen Mangel an Glauben, der sich nicht in die gewöhnliche Heilsordnung einfügen

[1]) Franz von Sales, Traite de l'amour de Dieu, liv. 7, chap. 1.

will und große Ähnlichkeit mit dem Verhalten des Apostels Thomas beweist, wenn auch ohne jeden nur anscheinenden Grund[1]). Es zeigt sich auch ein Fehler in der Auffassung des Wesens der Gnade; diese ist als übernatürliches Leben der Seele in diesem Leben überhaupt nicht wahrnehmbar; ein Verlangen nach den mystischen Phänomenen bedeutet also, daß der Mensch der Gnade eine gewisse sinnliche Daseinsweise zuschreibt. Weiter bedeutet ein solches Verlangen auch einen Mangel an Demut, jener Tugend, ohne die ein wirkliches geistliches Leben sich nicht entwickeln kann; denn es gehört doch schon eine ziemliche Anmassung dazu, von Gott zu den eigenen Gunsten eine Durchbrechung des für alle anderen Menschen gültigen Gnadengesetzes zu verlangen oder sich einer außerordentlichen Bekundung Gottes für würdig zu halten. Vor allem aber wird dadurch das ganze Streben der Seele in falsche Bahnen gelenkt: statt der Liebe und der Tugenden treten nebensächliche Dinge in den Vordergrund, es kann sich keine wahre Vollkommenheit und Heiligkeit entwickeln. Nimmt man noch hinzu, daß eine Überschätzung der mystischen Phänomene ein starkes Verlangen darnach erregt, daß solche Wünsche bei ihrem Übertreten ins Gefühlsleben entsprechende Nervenerregungen auslösen — dann muß man sagen, daß S e l b s t t ä u s c h u n g e n nicht ausbleiben können, zunächst unabsichtliche später auch absichtliche, je mehr die wahre Sittlichkeit untergraben wird; „im weiteren Verlaufe kann sich sogar die abnorme Versuchung ein-

[1]) Joh. 20, 24 ff.

stellen sich selbst und andere mit Vorbedacht zu betrügen"[1]). Damit verbindet sich dann leicht das Verlangen nach zeitlicher Ehre, der Drang aufzufallen, sich selbst und andere mit seelischen Sensationen zu unterhalten. — Allerdings ist zu bemerken, das solche Gefahren sich nur bei jenen Menschen einstellen können, deren Seelenleben ohnehin nicht mehr ganz normal ist, die hysterische Züge tragen; der normale und der gesunde Mensch lebt zu sehr in der Wirklichkeit — auch auf geistlichem Gebiet — als daß er sich allzuviel mit ihm unverständlichen Phänomenen befassen könnte; ein Beweis dafür liegt darin, daß die Ekstatiker mit Vorliebe von ihrer Umgebung als geisteskrank betrachtet werden.

93. Treten nun in einer Seele außerordentliche Erscheinungen irgendwelcher Art auf, dann ist es überaus wichtig zu prüfen, ob sie natürlich oder übernatürlich sind. Es gibt Merkmale, an denen man im allgemeinen die Übernatürlichkeit außerordentlicher Phänomene prüfen kann; allerdings erfordert jeder einzelne Fall eine besondere Nachprüfung nicht nur durch die Anwendung der Merkmale, sondern auch durch die Beachtung der individuellen Umstände. Zunächst läßt sich eine Reihe n e g a t i v e r Kriterien aufstellen, die die Übernatürlichkeit mit ziemlicher Sicherheit ausschließen: Treten außerordentliche Erscheinungen bei Anfängern im geistlichen Leben auf, dann wird man in ihnen die Wirkung nervöser Überreizung sehen müssen, da bei ihnen besondere mystische Gnaden nicht zu erwarten sind. Sind

[1]) Zahn, Christliche Mystik, n. 343.

die außerordentlichen Erscheinungen häufig und erfolgen sie mit Vorliebe in der Öffentlichkeit, dann ist ebenfalls eine übernatürliche Ursache auszuschließen. Wichtig ist es, festzustellen, ob die Phänomene in bestimmten zeitlichen Perioden auftreten; ist dies der Fall, dann wird man auf eine pathologische Disposition, auf Halluzinationen und Illusionen, vielleicht auch auf zirkuläres Irresein schließen können. Eine übernatürliche Ursache liegt sicher nicht vor, wenn die Phänomene willkürlich erzeugt oder beseitigt werden können, denn die göttlichen Gnadengaben unterliegen nicht dem menschlichen Willen. Verbinden sich mit den Phänomenen heftige körperliche Erregungen, wie Krämpfe und Konvulsionen, oder wird durch sie der Anstand verletzt, dann liegt ebenfalls eine übernatürliche Ursache nicht vor. Auf psychopathologische Zustände muß man ohne weiteres schließen, wenn das innerliche Leben minderwertig ist, das Denken und das Gemütsleben verworren ist, und die Seele in müßigen Spekulationen oder in weltlichen Dingen aufgeht. Dasselbe gilt noch viel mehr, wenn während oder n a c h den Phänomenen Bewußtlosigkeit oder Erinnerungslosigkeit auftritt, wenn das sittliche Leben irgend welche Mängel zeigt, oder wenn schließlich sich eine Zerrüttung des körperlichen Lebens, vor allem des Nervensystems sich herausstellt. Zu prüfen ist im übrigen die ganze Tugendhöhe des Betreffenden, seine Demut, auch das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein richtiger Begriffe vom Wesen des geistlichen Lebens[1]).

[1]) Zahn, Christliche Mystik, n. 302.

Selbstverständlich darf auch der Inhalt der Phänomene nicht unbeachtet bleiben, zumal wenn es sich um angebliche Offenbarungen handelt; der geringste Widerspruch gegen die göttliche Offenbarung schließt eine Übernatürlichkeit sicher aus; verdächtig ist es aber auch, wenn noch unentschiedene theologische Fragen oder unwichtige Spekulationen in diesen Offenbarungen entschieden werden.

Neben den negativen Kriterien gibt es auch eine Reihe von p o s i t i v e n: „Die Gnadengaben des Heiligen Geistes müssen das Gepräge des göttlichen Gnadenspenders tragen, und dies wird sich darin zeigen, daß einfache Natürlichkeit und hehre Weihe, probehaltige Demut und echte Hoheit, schlichte Heiterkeit und gemessener Ernst, Gleichmäßigkeit und Beweglichkeit sich einigen; daß berufstreue Schaffensfreudigkeit und glühender Eifer die Seele beleben ohne Preisgabe der Liebe zur Sammlung, ohne Verlust des Herzensfriedens; daß eine steigende Bereicherung der Seele mit Licht und Tatkraft, mit gehaltvollen Erkenntnissen und fruchtbar nachwirkenden Anregungen — und zwar über das Maß der e i g e n e n Kräfte hinaus — sich ebenso bekundet wie eine fortschreitende Harmonisierung des inneren und äußeren Lebens, unbeschadet aller inneren und äußeren Widrigkeiten“[1]). „Der Schluß auf die Existenz einer besonderen und außerordentlichen göttlichen Erleuchtung und Einwirkung ist um so begründeter, je mehr zu gleicher Zeit der Inhalt und die Wirkung der Offenbarung

[1]) Zahn a. a. O.

sowie die Umstände derselben sowie die Persönlichkeit des Empfängers für den übernatürlichen und außerordentlichen Charakter sich günstig erweisen, und je weniger von einer der vorgenannten Seiten aus sich ein Einwand erhebt"[1]). —

Damit hat die aszetische Theologie sich mit den mystischen Phänomenen genügend auseinandergesetzt. Ein Eingehen auf die Einzelheiten ist von geringem praktischem Interesse, weil einmal solche Erscheinungen nur selten sind, und weil zweitens die Beurteilung ganz individuell sein muß. Werden die allgemeinen Grundsätze, wie sie hier angegeben worden sind, festgehalten, werden vor allem die mystischen Erlebnisse nur als Zufälligkeiten außerhalb des Wesens des geistlichen Lebens gewertet, dann kann man das übrige der Gnade Gottes überlassen.

[2]) Zahn a. a. O., n. 338.

Zweiter Abschnitt

DIE FEINDE DES HEILES

Erstes Kapitel. Die Sünde

§ 18. Die Sünde im allgemeinen.

94. Wenn die christliche Vollkommenheit und Heiligkeit nach ihrer ethischen Seite in der Liebe zu Gott besteht, dann ergibt sich, daß auch eine Abwendung des Willens von Gott möglich sein kann (denn die Liebe ist ein freier Akt des Willens), und weiter, daß eine solche Anwendung des Willens von Gott der Vollkommenheit und Heiligkeit durchaus entgegengesetzt, ihr feindlich ist. Und wenn die schließliche Seligkeit dem Menschen nur dann zuteil werden kann, wenn er auf Erden die wesentliche Vollkommenheit (wenigstens in ihrem geringsten Grade) besessen hat, dann ergibt sich, daß eine Abwendung des Willens von Gott auch den Verlust der Seligkeit zur Folge haben muß. Diese Abwendung des Willens von Gott heißt im christlichen Sprachgebrauch „Sünde", und somit ist die Sünde der eigentliche Feind des Heiles.

„Sündigen ist nichts anderes, als von der rechten Ordnung einer Handlung abweichen, die sie haben sollte, ob man nun in der Natur oder in der Kunst oder in der Sittlichkeit von der Sünde spricht"[1]).

[1]) Thomas, STh I, q. 63, a. 1.

In der sittlichen Ordnung, die für die aszetische Theologie allein in Betracht kommt, ist deshalb Sünde jedes Abweichen vom sittlichen Gesetz, das ja allein die rechte Ordnung einer Handlung bestimmt. Dieses sittliche Gesetz ist nichts anderes als das göttliche Gesetz, das göttliche Gesetz aber nur der Ausdruck des Willens Gottes; deshalb kann man die Sünde auch bezeichnen als die Auflehnung des geschaffenen Willens gegen den göttlichen. Die Sünde als Handlung ist also an sich nichts Schlechtes — es gibt kein wesenhaftes Böses, sondern das Böse besteht nur in einer Beraubung: „die Entfernung eines Guten im Sinne einer Beraubung heißt böse“[1]); das Schlechte liegt in der Unordnung der Handlung: „die Sünde ist keine bloße Beraubung, sondern eine Handlung, die der rechten Ordnung beraubt ist“[2]). — Nun muß aber zu einer an sich ungeordneten Handlung noch ein bedeutsames Moment, das wichtigste, hinzukommen, um daraus eine eigentliche Sünde zu machen: nämlich die Freiheit des Willens. „Der Wille des Menschen ist ganz allein die direkte Ursache seiner Sünde“[3]); „die Sünde besteht wesentlich in einem Akt des freien Willens“[4]). Geht eine Handlung also nicht vom freien Willen aus, ist sie in irgendeiner Weise notwendig oder unfrei erfolgt, dann kann von einer eigentlichen Sünde keine Rede sein: der freigewollte Widerspruch gegen das

[1]) Thomas, STh I, q. 48, a. 3.
[2]) Thomas, STh I—II, q. 72, a. 1, ad 2.
[3]) Thomas, STh I—II, q. 80, a. 1.
[4]) Thomas STh I—II q. 77, a 6.

göttliche Gesetz und die rechte Vernunft macht die Sünde aus. Der menschliche Wille erstrebt irgendein geschaffenes Gut gegen den göttlichen Willen — damit wendet er sich von Gott ab und jenem geschaffenen Gute zu: die Sünde ist deshalb am besten bestimmt durch den bekannten Satz von der „Abwendung von Gott und Hinwendung zum Geschöpf“[1]). „Wenn der Wille das höhere Gut verläßt und sich zum niederen hinwendet, wird er schlecht — nicht weil das schlecht ist, dem er sich zuwendet, sondern weil seine Wendung selbst verkehrt ist“[2]). Durch diese Abwendung von Gott ist die Sünde eine Beleidigung Gottes, eine Ungerechtigkeit gegen ihn; sie ist Ungehorsam, Undankbarkeit, Lieblosigkeit; sie ist eine Verkehrung der gesamten natürlichen Ordnung — und dadurch erscheint sie als das abscheulichste Ungeheuer, das nur gedacht werden kann, zumal sie schließlich auf eine Verneinung Gottes hinausläuft: „Soviel an ihm liegt, tötet der Eigenwille Gott. Er möchte nämlich, daß Gott seine Sünde nicht kennte, oder daß er sie nicht strafen könnte oder wollte, d. h. er möchte, daß Gott nicht Gott sei“[3]). Dazu kommt noch, daß der Wille, der sich gegen Gott empört, selbst eine Gabe Gottes ist: der Mensch verwendet also die Wohltaten Gottes, um seinen Wohltäter damit zu beleidigen. Es liegt damit in der Sünde eine Bosheit, die fast unbegreiflich ist, die die Sünde als ein Geheimnis des Abgrundes erscheinen läßt.

---

[1]) Thomas, STh II—II, q. 162, a. 6.
[2]) Augustinus, De civitate Dei lib. 12, cap. 6.
[3]) Bernardus, In tempore resurrectionis, sermo 3 n. 3.

95. Nun erhebt sich aber die Frage, wie eine solche Abwendung von Gott in der Sünde überhaupt noch möglich ist, nachdem sich doch in der Übernatur der Besitz einer physischen Heiligkeit zeigte; Heiligkeit aber ist neben der Reinheit und Erhabenheit auch Festigkeit im Guten. Es müßte also anzunehmen sein, daß für den Besitzer der wirklichen, übernatürlichen Heiligkeit eine Sünde ganz außerhalb des Bereiches der Möglichkeit liege, zumal die Heilige Schrift sagt: „Wer aus Gott geboren ist, tut keine Sünde, denn der Same Gottes bleibt in ihm, und er kann nicht sündigen, da er aus Gott geboren ist“[1]). Dennoch ist die Sünde erfahrungsgemäß möglich; es scheint also der übernatürlichen Heiligkeit eine ihrer wesentlichen Eigenschaften zu fehlen. — Diese Schwierigkeit löst sich leicht, wenn man die verschiedenen Stufen der Heiligkeit betrachtet und sich erinnert, daß auf Erden eine absolute Vollkommenheit nicht erreicht werden kann. „In der ewigen Seligkeit wird die Seele ganz in den Schoß Gottes aufgenommen, gewissermaßen in die Glut der Gottheit eingetaucht, damit die Schlacken ihrer eigenen Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit verzehrt werden, und so ist sie unter dem Einfluß der unendlichen Güte Gottes auf ähnliche Weise unfähig zur Sünde wie diese selbst. Der Verstand, ganz von der Fülle des göttlichen Lichtes erleuchtet, auf daß er nach göttlicher Art erkenne und unmittelbar die Quelle und den Inbegriff aller Wahrheit — die göttliche Weisheit — schaue, kann hier eben-

[1]) 1 Joh 3, 9.

sowenig irren als Gott selber. Die Anschauung Gottes stellt ferner dem Willen die höchste unendliche Güte, ohne die und gegen die nichts als gut gedacht werden kann, unmittelbar in ihrem ganzen Reichtum und in ihrer unergründlichen Süßigkeit vor. Da derselbe nun zugleich durch den Heiligen Geist mit der himmlischen Glut seiner göttlichen Liebe durchdrungen und erfüllt wird, kann auch er unmöglich vom wahren Guten, von der Güte selbst sich abwenden, um noch etwas zu lieben, was der Güte selbst widerspräche. In diesem Leben aber ist die Übernatur selbst noch unvollkommen, da sie sich noch in einem Zustande des Werdens und der Entwicklung befindet. Weil sie noch nicht die Natur ganz und in jeder Richtung durchdringt, verklärt und gewissermaßen in sich aufgehen läßt, kann sie auch nicht von dieser die Möglichkeit jedes ihr geradezu entgegengesetzten Defektes ausschließen. Ihr eigentümliches Wesen offenbart sich daher hier darin, daß sie mit keinem ihr formell entgegengesetzten Defekt zusammen bestehen kann. Die Natur kann, solange sie nicht ganz verklärt ist, ebenso der übernatürlichen wie der natürlichen Tendenz zur Wahrheit widersprechen und davon abweichen; und etwas Ähnliches findet im Willen statt. Eine solche Abwendung hebt mit dem Habitus der Liebe auch die habituelle Gnade oder die Übernatur selbst auf; sie tötet also das übernatürliche Lebensprinzip in der Seele und heißt ebendeshalb Todsünde“[1]). — Es ist also wahr, daß niemand sündigen kann, der aus Gott ge-

[1]) Scheeben, Natur und Gnade, S. 216 f.

boren ist; denn sobald der Wille sich von Gott abwendet, um eine Todsünde zu begehen, ist die Übernatur sofort verloren; der Akt der Todsünde selbst findet die Seele schon nicht mehr im Zustande der Gnade — wenn nicht zeitlich, so doch im logischen Sinne — der Todsünder ist also schon nicht mehr aus Gott geboren.

96. Für die aszetische Theologie ist es vor allem wichtig, zu bemerken, daß die Sünde ihrem Wesen nach im W i l l e n liegt. Bei der Unvollkommenheit der menschlichen Natur kann es sich sehr oft ereignen, daß eine Handlung in ihrem Gegenstande verfehlt ist, da der Mensch nicht allwissend ist und bei der Enge seines Bewußtseins und seiner Aufmerksamkeit oft gar nicht alle in Betracht kommenden Momente beachtet oder auch beachten k a n n — und doch geben solche Momente oft der materiellen Seite der Handlung ein ganz anderes Aussehen. Die menschlichen Verhältnisse unterliegen zudem sehr vielen ganz unberechenbaren Einflüssen, so daß viele Entschlüsse mehr das Aussehen von Versuchen als von endgültigen Entscheidungen haben. Im aszetischen Sinne ist diese Unvollkommenheit, diese Möglichkeit materieller Fehler ganz unbedenklich, solange nicht durch Leichtfertigkeit und schuldbare Nachlässigkeit die Unkenntnis eines wichtigen Punktes in irgendeiner Weise g e w o l l t ist. Bemüht sich der Mensch, seine Pflichten in ihrem ganzen Umfange kennenzulernen, bemüht er sich ferner, alle Einzelhandlungen mit dem erforderlichen Ernste und der notwendigen Überlegung zu verrichten — dann hat er den guten Willen und

braucht sich keine Sorge über seine Handlungen zu machen. Es ist dann möglich, daß er nachträglich seine Handlung als verfehlt erkennt — das kann aber den sittlichen Wert dieser Handlung nicht mindern, da für diesen nur das vorhergehende, nicht aber das nachfolgende Gewissen in Betracht kommt. Der Mensch ist zwar leicht geneigt, einen Mißerfolg seiner Handlungen als persönliche Belastung zu betrachten; dieser Standpunkt ist aber verfehlt und auch für das geistliche Leben schädlich, da er den rechten Standpunkt verrückt und das Urteil in sittlichen Fragen trübt.

Weil die Sünde im Willen liegt, ist es auch nicht möglich, eine Sünde etwa aus Versehen zu begehen. Bei jeder moralischen Beurteilung handelt es sich zunächst darum, die Beteiligung des Willens festzustellen. Ist der Verstand und der Wille in seiner Betätigung ganz gehemmt, dann ist eine Sünde überhaupt nicht möglich; ist die Verstandes- oder Willenstätigkeit beschränkt, dann ist wenigstens eine völlige Abkehr von Gott nicht möglich. Nur wenn dem Menschen vor seiner Handlung das Unerlaubte derselben in irgendeiner Form, wenigstens in der Gestalt eines begründeten Zweifels, zum Bewußtsein kam und er sich trotzdem mit freiem Willen zu dieser Handlung entschloß, liegt eine Sünde vor. Erfahrungsgemäß tritt die Vernunft bei den Handlungen des täglichen Lebens selten in Tätigkeit; diese Handlungen werden durch die Gewohnheit so geregelt, daß sie fast unbewußt vollzogen werden. Der Blick des Menschen ist fast durchweg so ausschließlich auf das Nächstliegende eingestellt, daß es ihm

selten einfällt, seine Handlung nach weiteren Gesichtspunkten, in ihren Beziehungen zum göttlichen Gesetz oder nach ihren möglichen Folgen zu untersuchen. Dieser Mechanismus des Seelenlebens bringt es mit sich, daß die Willensentscheidungen vielen Einflüssen und Hemmungen unterliegen.

97. Daraus ergibt sich die Stellung des Christen zur Sünde. Sie muß ihm als das höchste Übel, ja eigentlich als das einzige Übel erscheinen; denn alles andere Böse, was ihn treffen mag, vermag doch nicht, ihm das Wichtigste zu rauben, nämlich die Kindschaft Gottes und damit die ewige Seligkeit; und außerdem gibt es in der ganzen Welt nur ein wesentliches und notwendiges Gut, nämlich Gott: was also gegen Gott ist, das allein ist durchaus schlecht; während sich aus allen anderen Übeln der physischen Ordnung immer noch etwas Gutes gewinnen läßt, ist die Sünde allein jeder guten Seite bar. Völlig falsch aber ist es, der Sünde gegenüber die Seele in eine Angsteinstellung zu bringen, die Seele zu hypnotisieren, so daß ihr für nichts anderes als für die Sünde noch ein Blick übrigbleibt: gleich als könnte die Sünde die Seele unversehens überfallen und schädigen. Vorsicht gegenüber der Sünde und der Gelegenheit zur Sünde ist immer in weitestem Ausmaße geboten, denn die Sünde ist für den gebrechlichen Menschen jederzeit möglich — damit ist aber nicht gesagt, daß sie auch wahrscheinlich ist. Keinen Augenblick darf die Wachsamkeit der Seele nachlassen, immer wieder muß sie sich bewußt auf Gott richten — damit aber darf keine seelische

Unruhe, keine innere Aufgeregtheit verbunden sein. Die Sünde ist nicht das Wichtigste im Menschenleben, sie ist normalerweise etwas Außergewöhnliches, eine Ausnahme — das Gewöhnliche und das Positive ist die Tugend. Und daraus ergibt sich auch das beste Mittel zur Bekämpfung der Sünde. Dies besteht nicht in einem ängstlichen Forschen und Wühlen nach Sünden, sondern in der freien und sicheren Übung der Tugend. Besteht die Sünde in einem Mangel der erforderlichen Güte einer Handlung, dann ist ja weiter nichts notwendig, als daß man durch die Tugendübung die Handlung in das rechte Verhältnis zu Gott bringt, um jede Möglichkeit der Sünde auszuschließen. Man meidet die Sünde nicht dadurch, daß man nicht handelt, sondern dadurch, daß man gut handelt. Viele Christen haben die Auffassung, als sei die Sünde etwas Positives, eine Realität; sie sind sich nicht bewußt, daß die Sünde in ihnen selbst, in ihrer falschen Gesinnung ruht. Wer in allen Dingen sich bemüht, das Beste zu leisten, was er kann, der braucht sich um die Sünde gar nicht weiter zu bekümmern. Ist die Seele also vom Eifer im Guten erfüllt, dann rückt die Sünde mehr und mehr aus ihrem Gesichtskreis heraus; sie ist nach wie vor immer noch möglich, wird aber um so unwahrscheinlicher, je eifriger die Seele ist. Wer die Sünde in ihrer tiefsten Wurzel — und damit auch in all ihren Einzelerscheinungen beseitigen will, der braucht nur seinen Willen in heiliger Liebe auf Gott zu richten und in allen Umständen des Lebens nach seinem Gewissen gut zu handeln.

§ 19. Die Todsünde.

98. Die in der Sünde gegebene Abwendung der Seele von Gott und ihre Hinwendung zum Geschöpf kann eine mehr oder weniger vollständige sein; daraus ergibt sich auch eine größere oder geringere Schwere der Sünde. Zwar lassen sich auch andere Vergleichsmaßstäbe für die Schwere der Sünde finden: man kann sie bemessen nach dem Wert der verletzten Tugenden oder nach dem Wert der Güter, die durch die Sünde verloren werden, oder auch nach dem Grad der Energie, die die Seele bei der Sünde betätigt: „um wieviel der Körper unter der Seele steht, um soviel ist auch die Sünde, die mit dem Körper begangen wird, geringer als die Sünde, die von der bloßen Seele vollzogen wird“[1]). Alle andern Maßstäbe aber lassen sich doch auf das in der Seele liegende Moment der Abkehr von Gott zurückführen: je wichtiger die verletzte Tugend ist, um so entschiedener ist auch die Abkehr von Gott; je größere Güter verloren werden, um so geringer schätzt die Seele sie, hat also entsprechend größere Liebe zu den Geschöpfen. Ist die Abkehr von Gott nicht vollständig, dann spricht man von einer leichten oder läßlichen Sünde; ist sie aber vollständig, dann liegt eine schwere oder Todsünde vor.

„Die Todsünde ist die gänzliche Abwendung von Gott und die Hinordnung zur Kreatur als letztem Ziele, die mit der Hinordnung auf Gott durch die Liebe unverträglich ist“[2]). Jede Hinordnung zur Kreatur als letztem Ziele ist eine

[1]) Thomas, STh I—II, q. 73, a. 5.

[2]) Göpfert, Moraltheologie, Bd. I n. 215.

Todsünde, wenn der Mensch dabei völlig von Gott absieht und bewußt auf ihn verzichtet; an und für sich aber wird die Abkehr von Gott um so vollständiger sein, je größer das geschaffene Gut ist oder wenigstens erscheint, dem die Zuwendung gilt. Deshalb ist an sich nur die Übertretung eines wichtigen göttlichen Gebotes Todsünde; eine kleinere Übertretung könnte Todsünde werden aus einer boshaften Gesinnung heraus, und dann läge die Todsünde nicht so sehr in der Handlung als solcher, als vielmehr in der Verkehrtheit der Gesinnung, dem Haß gegen Gott und sein Gesetz.

Mit dem Begriff einer völligen Abkehr von Gott ist ohne weiteres verbunden, daß sie mit klarem Bewußtsein und freiem Willen vollzogen werden muß. Liegt auch nur die geringste Hemmung des Verstandes oder des Willens vor, dann kann es nicht zu einer Todsünde kommen. Gerade dieses Moment ist für die aszetische Theologie besonders beachtenswert: eine an sich schwer sündhafte Handlung kann und wird subjektiv in sehr vielen Fällen keine Todsünde sein, weil es entweder an der vollen Erkenntnis (Aufmerksamkeit) oder an der ungehemmten Bewegungsfreiheit des Willens fehlte. Wo Vorurteile des Verstandes, Regungen der Leidenschaft von vornherein das Handeln in eine bestimmte Bahn zu drängen geeignet waren, da wird die Seele kaum die notwendige Selbständigkeit besitzen, um sich voll und ganz für oder gegen Gott entscheiden zu können. Im Einzelfalle ist deshalb immer diesen beiden Faktoren die größte Aufmerk-

samkeit zuzuwenden, doch ist es schwer, manchmal unmöglich, „zu bestimmen, wo im konkreten Fall in einzelnen Materien die läßliche Sünde aufhört und die Todsünde beginnt, oder ob der Mensch bei seiner objektiv schwer sündhaften Handlung auch subjektiv schwer gesündigt habe“[1]). „Welches diese Sünden sind, die den Zutritt zum Reiche Gottes versperren — das zu finden, ist sehr schwer, es zu bestimmen, sehr gefährlich“[2]).

99. Für die psychologische Untersuchung der Todsünde ist noch dies zu beachten: „Die gänzliche Abkehr von Gott braucht nicht immer eine formelle und direkte zu sein, wie bei der Sünde des Gotteshasses; es genügt eine virtuelle und interpretative, eine tatsächliche Abkehr. Sobald nämlich der Mensch erkennt, daß mit der Hinwendung zur Kreatur, mit der Wahl eines sündhaften Gutes der Verlust des höchsten Gutes verbunden ist, ist die Wahl des irdischen Gutes eine tatsächliche Verachtung Gottes als des letzten Zielgutes, weil der Mensch um der Kreatur willen Gott aufgibt. Er hat also tatsächlich in die Kreatur und — da das Verlangen nach der Kreatur aus unordentlicher Selbstliebe hervorgeht — in sich selbst sein letztes Ziel gesetzt. Das gleiche gilt auch, wenn der Mensch im Zweifel handelt, ob das, was er tut, eine Todsünde sei. Daraus folgt aber auch, daß (obwohl allen Todsünden die gänzliche Abkehr von Gott, der Verlust der heiligmachenden Gnade und der ewigen Seligkeit gemeinsam ist) dennoch nicht alle Todsünden

[1]) Göpfert a. a. O.

[2]) Augustinus, De civitate Dei, lib. 21, cap. 27 n. 5.

gleich schwer, sondern jene am schwersten sind, in denen sich die Abwendung von Gott und die Feindschaft gegen Gott formell findet, wie in den der Liebe direkt entgegengesetzten Sünden"[1]). Es kann also sein, daß „die Trennung von Gott vom Sünder gar nicht beabsichtigt ist, sondern außerhalb seiner eigentlichen Absicht durch die ungeordnete Hinwendung zum veränderlichen Gute eintritt"[2]).

Weiter ist zu beachten der Unterschied in der Schwere der Sünden des Geistes und des Fleisches. Unter den Sünden des Fleisches versteht man zunächst alle Sünden, die eigentlich mit dem Körper begangen werden; zwar äußern sich die Geistessünden auch im körperlichen Leben, haben sichtbare Handlungen im Gefolge: aber die sichtbare Handlung tritt bei ihnen mehr als Begleitumstand auf, während bei den Fleischessünden die körperliche Seite die Hauptsache und direkt beabsichtigt ist; so wird sich eine Sünde gegen die Nächstenliebe durch Worte und Taten kundgeben, die Sünde des Fleisches aber als Unmäßigkeit im Genuß körperlicher Güter auftreten. So hat denn die „Sünde des Fleisches" den Nebensinn der „Sünde gegen die Keuschheit" bekommen. Hier muß nun die aszetische Theologie ganz entschieden hervorheben, daß alle Sünden des Geistes in sich unvergleichlich schwerer sind als die Sünden des Fleisches: „um wieviel der Körper an Würde unter der Seele steht, um soviel ist auch die Sünde, die mit dem Körper begangen wird, geringer als die Sünde, die von der bloßen Seele

[1]) Göpfert, Moraltheologie, Bd. 1 n. 215.
[2]) Thomas, STh II—II, q. 39, a. 1, ad. 1.

vollzogen wird“[1]). Die Sünden des Fleisches, besonders auf sexuellem Gebiet, treten allerdings viel stärker in das Bewußtsein, sind auch nach außen hin viel auffälliger; aber sie müssen als kleiner gelten, weil sie einerseits in dem körperlichen Triebleben große mildernde Umstände finden, und weil sie andererseits nicht so direkt gegen das Gebot der Liebe verstoßen als die Sünden des Geistes. Unter allen der Sache nach schweren Sünden sind die Sünden des Fleisches die leichtesten, und unter ihnen wieder die gegen die Keuschheit. „Wir finden im ganzen Neuen Testamente die auffallende Tatsache, daß der Heiland bei der Beurteilung dieser Fehltritte stets uns nur als der barmherzige gute Hirt entgegentritt, während er für die Verstandessünden des Unglaubens, des Stolzes, der Halsstarrigkeit die schwerste Verurteilung und Verdammnis kennt“[2]). Es ist allerdings bei den Verfassern von Erbauungsbüchern, auch bei Priestern im ganzen Umfange ihrer Tätigkeit ein beliebtes Verfahren, die Fleischessünden als die schwersten hinzustellen — während man den Geistessünden weniger Aufmerksamkeit schenkt — dadurch wird die Falschheit dieser Auffassung aber nicht gemindert. „Die vielfach im Beichtunterricht oder überhaupt im Religionsunterricht geübte Gleichsetzung von Sittlichkeit und sexueller Sittenbefolgung führt leicht zu einer enormen Überschätzung des Sexuellen in allen tiefen Fragen der Ethik, als ob vor allen anderen der ein unsittlicher Mensch wäre, der die

[1]) Thomas, STh I—II, q. 73, a. 5.
[2]) Liertz, Wanderungen usw., S. 114.

Gesetze der geschlechtlichen Sitte verletzt, und nicht etwa tausendmal mehr derjenige, der aus anderer Not und Hunger seinen schmutzigen Vorteil zieht“[1]). Viele Christen wissen sich in ihren Beichten immer nur jener Sünden anzuklagen, die in die Erscheinung treten — was sich aber im Herzen an liebloser Gesinnung gegen den Nächsten, an Weltsinn und Kälte findet, das wird übersehen, obwohl es viel schlimmer ist. Eine Überschätzung der Fleischessünden bei Außerachtlassung der Geistessünden müßte den Vorwurf des Herrn zur Folge haben: „Du blinder Pharisäer! reinige zunächst das Innere von Kelch und Schale; dann wird auch das äußere rein werden“[2]). Der Mensch neigt ohnehin zu einer rein äußerlichen Beurteilung aller Dinge; und in dem schnell absprechenden Urteil über sexuelle Vergehen der Jugend und der Erwachsenen liegt ein gut Teil Heuchelei, der Beweis einer Gerechtigkeit, die nicht über die der Schriftgelehrten und Pharisäer hinausgeht, die aber deswegen auch keinen Zutritt zum Himmelreich gestattet[3]).

100. Praktisch ist zunächst die Frage zu behandeln, ob die Todsünde tatsächlich eine so häufige Erscheinung unter den Menschen ist, wie es nach manchen Äußerungen aszetischer Schriftsteller erscheinen könnte: man erhält aus jenen Darstellungen den Eindruck, daß die Todsünde die gewöhnliche Handlungsweise und der gewöhnliche Zustand der Christen, selbst der Priester und Ordensleute (den Verfasser jener Verdammungsurteile natürlich ausgenommen!)

[1]) Liertz a. a. O., S. 112. [2]) Matth 23, 26. [3]) Matth 5, 20.

sei. Es ist aber hier die materielle und formelle Seite der Todsünde ganz scharf zu unterscheiden, und dann wird man zunächst sagen müssen, daß materielle Todsünden recht häufig sind. Ebenso wird man aber auch sagen müssen, daß von diesen materiellen Todsünden nur ein kleiner Teil auch formelle Todsünden sind; es ist hier an das zu erinnern, was oben über die mannigfachen Hemmungen des Verstandes und des Willens, über die unzähligen Einflüsse auf das Seelenleben sowohl von der Umgebung als aus der körperlichen Sphäre gesagt wurde. Demzufolge dürfte es nicht allzu häufig vorkommen, daß alle Bedingungen der Todsünde erfüllt sind, was ihre formelle Seite angeht; die meisten Sünden der Menschen geschehen aus Schwachheit oder Leichtsinn, also unter mildernden Umständen, die wenigsten aus Bosheit.

Aus dieser Auffassung ergibt sich keineswegs eine Leichtfertigkeit gegenüber der Todsünde. Wollte nämlich jemand meinen, es kämen im Einzelfalle doch wenig Todsünden vor, er könne also ohne besondere Sorgfalt in den Tag hineinleben — dann würde ein solcher sicher eine Todsünde begehen. Er würde nämlich, ohne unter dem Druck der Leidenschaft oder eines Vorurteils zu stehen, wie es im Einzelfall leicht stattfinden kann, sich für die Abwendung von Gott ganz im allgemeinen entscheiden: er könnte dann aber keine mildernden Umstände geltend machen. Es liegt also für einen ernsten Christen keine Gefahr vor, daß er der Todsünde verfalle, auch wenn er der Wahrheit gemäß nicht gleich in jeder

Handlung eine schwere Sünde erblickt. Besondere Vorsicht ist selbstverständlich geboten, wenn es sich um die Beurteilung der Seele eines anderen handelt, da in diesem Falle ein unfehlbares Urteil ganz ausgeschlossen ist — im allgemeinen gebietet uns die Liebe, immer das Bessere anzunehmen.

Der Christ gewöhne sich an ein eifriges religiöses Leben und strebe ehrlich und energisch nach der Tugend — dann wird die Gefahr einer formellen Todsünde ziemlich entfernt sein. Da niemand mit dem ersten Schritt zur schweren Sünde kommt, sondern diese erst durch eine Häufung von läßlichen Sünden vorbereitet, kann man bei jenem, der sich um die Meidung der läßlichen Sünde bemüht, in einem Zweifelsfalle mit Sicherheit annehmen, daß auch hier nur eine läßliche Sünde vorliege.

§ 20. Die läßliche Sünde.

101. „Die läßliche Sünde ist eine solche Hinwendung zur Kreatur, daß die Hinordnung auf Gott als letztes Ziel durch die Liebe verbleibt, wenn auch der Mensch aktuell nicht auf Gott hinstrebt“[1]). Aus dieser Begriffsbestimmung erhellt ohne weiteres, daß der Unterschied zwischen Todsünde und läßliche Sünde ein wesentlicher ist: „Todsünde und läßliche Sünde unterscheiden sich innerhalb der Art der Sünde wie das Vollkommene vom Unvollkommenen“[2]). „Das Ungeordnete der läßlichen Sünde liegt darin, daß der Mensch etwas tut, was zwar

[1]) Göpfert, Moraltheologie, Bd. 1 n. 215.
[2]) Thomas, STh I—II, q. 88, a. 6.

keine Abwendung vom letzten Ziele ist, wohl aber eine Verzögerung, eine minder vollkommene Erreichung des letzten Zieles einschließt, an welchem der Mensch noch festhält“[1]).

Was nun zunächst den Namen der läßlichen Sünde angeht, so wird sie deshalb so genannt, „nicht weil sie nachgelassen werden kann — denn dies gilt auch von der Todsünde — sondern weil sie sicher nachgelassen wird, entweder in diesem oder in jenem Leben, falls keine Todsünde hinzutritt. Sie ist aber doch nicht als etwas in sich Unbedeutendes, nicht zu Beachtendes zu betrachten; denn insofern sie eine Beleidigung Gottes ist, ist auch sie ein Übel, das nach der Todsünde alle anderen Übel übersteigt“[2]). Für das geistliche Leben ist die Beachtung der läßlichen Sünde sogar von größter Wichtigkeit, fast noch größer als die der Todsünde. Die Todsünde ist in sich ein solches moralisches Ungeheuer, daß die Seele von ihr unwillkürlich abgestoßen wird, wenn sie noch einen Rest guten Willens in sich trägt, die Größe des Gegenstandes, die Bedeutung eines solchen Schrittes für Zeit und Ewigkeit macht die Seele ohne weiteres aufmerksam und läßt sie auf ihrem Wege innehalten. Die läßlichen Sünden dagegen erscheinen oft als klein und unbedeutend; sie sind Krankheiten der Seele[3]), die wie körperliche Krankheiten in den Anfangsstadien wenig Unbehagen bereiten — allmählich aber wird die Seele schwächer im Guten, die ungeregelten Leidenschaften nehmen zu, die läß-

[1]) Göpfert a. a. O. [2]) Göbert, a. a. O.
[3]) Thomas, STh I—II, q. 72, a. 5.

liche Sünde hindert den Heiligen Geist in der Gnadenwirkung, und so ist große Gefahr vorhanden, daß einmal der Fall in die Todsünde eintritt[1]).

102. Da in gewissem Sinne der Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde ein unendlicher ist, können alle läßlichen Sünden in ihrer Gesamtheit keine Todsünde ausmachen. „Die Sünden unterscheiden sich nicht unendlich nach der Seite der Zuwendung zum veränderlichen Gut, in der die Substanz des Aktes besteht; sie unterscheiden sich aber unendlich nach der Seite der Abwendung, denn einige Sünden werden begangen durch die Abkehr vom letzten Ziele, andere aber durch die Unordnung bezüglich der Mittel zum Ziele. Das letzte Ziel aber unterscheidet sich unendlich von den Mitteln zum Ziele"[2]). Wohl aber wirken die läßlichen Sünden notwendig als Disposition zur Todsünde, einmal weil sie die Disposition zur Wiederholung ähnlicher Akte geben, sodann weil sie die Herrschaft des Willens lähmen[3]), schließlich tritt eine Minderung der habituellen Gnade ein, zwar nicht direkt[4]), wohl aber indirekt durch eine Minderung ihrer Glut und ihrer Verwurzelung in der Seele[5]) und durch eine Abnahme der Gnaden des Beistandes[6]).

So bedeutet die läßliche Sünde trotz ihrer anscheinenden Kleinheit eine große Gefahr für die

[1]) Vgl. Mutz, Christliche Aszetik, § 10, S. 54.
[2]) Thomas, STh I—II, q. 87, a. 5, ad. 1.
[3]) Thomas, STh I—II, q. 88, a. 3.
[4]) Thomas, STh I—II, q. 24, a. 10.
[5]) Thomas, In 2 sent. dist. 17, q. 2, a. 5; De malo q. 7, a. 2.
[6]) Hurter, Compendium theologiae dogmaticae, tom 3 n. 219.

Seele; die aszetische Theologie muß deshalb zum Kampfe nicht nur gegen die Todsünde, sondern auch gegen die läßliche Sünde ermahnen. Ist aber der Christ wirklich ein Freund Gottes, dann wird er gar nicht erst die Frage erheben, ob eine Handlung Todsünde oder nur läßliche Sünde sei; es genügt ihm zu wissen, daß sie Sünde, also eine Beleidigung Gottes ist. Ein wirklich ernstes Streben nach Vollkommenheit ist solange nicht möglich als die läßliche Sünde noch für unbedeutend gehalten und sorglos begangen wird; dieser Zustand kommt der Lauheit nahe.

103. Im Zusammenhang mit der läßlichen Sünde ist die Unvollkommenheit zu erwähnen. Zunächst kann man die Unvollkommenheit fassen als die völlig unüberlegte und unfreiwillige Verletzung eines Gebotes; dann ist die Unvollkommenheit natürlich ohne jede Schuld und vom Menschen gar nicht zu trennen, da dieser als Geschöpf notwendig unvollkommen ist, vor allem auf dieser Erde, wo ihm eine aktuelle Liebe zu Gott im höchsten Grade schlechthin unmöglich ist[1]). „Jene, die in diesem Leben vollkommen sind, stoßen dennoch nach dem Wort der Schrift[2]) in vielem an; das bezieht sich auf die läßlichen Sünden, die aus der Schwachheit des gegenwärtigen Lebens sich ergeben“[3]), d. h. nur materiell sind. „Unvollkommenheit kann aber auch genannt werden eine Handlung oder Unterlassung, die einem bloßen Rate widerstreitet, zu dessen Ausübung man sich angetrieben fühlt durch An-

[1]) Thomas, STh II—II, q. 184, a. 2, in c. [2]) Jac 3, 2.
[3]) Thomas, STh II—II, q. 184, a. 2, ad 2.

regung der Gnade, einen Ausspruch der Vernunft, den Willen des Oberen. In diesem Sinne ist die Unvollkommenheit an sich nicht Sünde; jedoch ist sie oft nicht frei von Schuld wegen der Ursache, nämlich unordentlicher Anhänglichkeit, Sinnlichkeit, Bequemlichkeit, Leichtfertigkeit usw., aus der die Unterlassung des Rates hervorzugehen pflegt. Solche Unvollkommenheiten erscheinen um so mehr als wahre und wirkliche Fehler, je mehr sich der Mensch der Vollkommenheit nähert"[1]).

Betrachtet man die Vollkommenheit vom Gesichtspunkte ihres Wesens, von der Liebe aus, die in allen Dingen zunächst die Verherrlichung Gottes erstrebt, dann stellt sich die Unvollkommenheit folgendermaßen dar: „Die Unvollkommenheit besteht darin, daß ich mich selbst und meine Befriedigung v o r der Ehre Gottes suche bei guten Dingen, und wo keine ausdrückliche Beleidigung Gottes vorliegt. Wenn ich ohne ausdrückliche Beleidigung Gottes ein seiner Natur nach gutes Geschöpf benutze, aber für mich in erster Linie, indem ich bei mir haltmache, indem ich die Hauptabsicht meiner Handlung auf mich richte: dann begehe ich eine Unvollkommenheit. Todsünde, läßliche Sünde, Unvollkommenheit sind drei Stufen ein und desselben Übels, drei Sprossen ein und derselben Unordnung. Aber wenn sie sich gleichen, so sind sie doch wieder verschieden; und wenn ihre Ähnlichkeit charakteristisch ist, so ist es auch ihre Verschiedenheit. Diese Verschiedenheit zeigt sich vor allem

[1]) Göpfert, Moraltheologie, Bd. 1, n. 222.

in ihren Wirkungen. Die Todsünde zerreißt die Verbindung der Seele mit Gott; sie ist Feindschaft gegen ihn und Tod für sie. Die läßliche Sünde verletzt die Verbindung der Seele mit Gott; sie ist eine Verwundung Gottes und Krankheit der Seele. Die Unvollkommenheit hemmt und hindert die Verbindung der Seele mit Gott; sie ist Unhöflichkeit gegen ihn und die Verminderung des Guten für sie"[1]). Aus dem Namen ergibt sich bereits, daß die Unvollkommenheit die gänzliche Vollkommenheit ausschließt; doch handelt es sich hier nicht um die wesentliche Vollkommenheit, sondern um die totale. Dennoch ist auch die Unvollkommenheit nicht leicht zu nehmen: sie kann allmählich zur läßlichen Sünde und von da zur Todsünde weitergehen; wird sie bewußt begangen, dann bringt sie eine Erkältung des Verhältnisses der Seele zu Gott mit sich; in jedem Falle aber beweist sie, daß der Wille noch nicht unbedingt auf Gott gerichtet, das Streben nach Vollkommenheit also noch mangelhaft ist. Der Mensch wird dann vor der Unvollkommenheit als einem moralischen Mangel seiner Handlungen sicher sein, wenn er soweit gekommen ist, in allen Dingen seines Lebens zuerst Gott und dann erst sich selbst zu suchen. Allerdings gehört dazu schon eine bedeutende Höhe des geistlichen Lebens, die erst nach langem Bemühen erreicht wird, nach der aber jeder Christ doch wenigstens streben soll, der Gott wahrhaft liebt.

[1]) Tissot, Das innerliche Leben, Teil 1, Kap. 14 n. 2.

§ 21. Besondere Arten der Sünde.

104. In der Natur des Menschen liegt unvertilgbar der Drang zum Guten, da die Natur aus der Schöpferhand Gottes hervorgegangen und deshalb wesentlich gut ist: „selbst da, wo die Sünde im Willen wie zur anderen Natur geworden ist, sträubt sich dennoch die Natur immerfort dagegen, und sogar bei den Teufeln und Verdammten besteht die größte Qual in diesem Streit zwischen der unaufhaltsam nach dem Guten strebenden Natur und dem davon abgekehrten Willen“[1]). Dennoch kann diese natürliche und unverwüstliche Neigung zum Guten fast ganz an ihrer Betätigung gehemmt werden; denn durch die Sünde, zumal durch die wiederholte Sünde, entsteht eine Neigung zur weiteren Sünde, die die Neigung zur Tugend aufheben muß[2]). So entsteht durch die Sünde die Gewohnheit und Leichtigkeit zu sündigen: das Laster.

„Laster ist ein durch wiederholte Akte in der Seele erzeugter, mit Bewußtsein festgehaltener Habitus (Fertigkeit), der zum Sündigen hinneigt. Von der einfachen Gewohnheit zu sündigen unterscheidet sich das Laster dadurch, daß erstere einfach die Fertigkeit ist böse Akte zu setzen, während das Laster vor allem in der bewußt festgehaltenen, verkehrten Willensrichtung besteht, die sich in äußeren sündhaften Akten zu betätigen sucht“[3]). Das Laster geht also in demselben Augenblick in eine bloße Gewohnheit über, wo

[1]) Scheeben, Natur und Gnade, S. 74.
[2]) Thomas, STh I—II, q. 85, a. 1.
[3]) Göpfert, Moraltheologie, Bd. 1 n. 238.

der Wille wieder die rechte Stellung zu Gott einnimmt; diese Gewohnheit ist dann nicht mehr sittlich schlecht, auch nicht die aus ihr hervorgehenden bösen Akte, wenn nur der Wille ernstlich sich bemüht und auch alle Mittel anwendet, um die Gewohnheit wieder zu beseitigen. Diese Beseitigung dauert kürzere oder längere Zeit, je nachdem die Gewohnheit geringer oder größer ist; in den Fällen, wo das Laster einer natürlichen Neigung des Menschen besonders entgegenkam, wie z. B. bei der Unkeuschheit, kann sich die Ausrottung der Gewohnheit sehr lange hinziehen; es ist sogar möglich, daß in Einzelfällen die Gewohnheit überhaupt nicht mehr zu beseitigen ist, wenn durch sie das Nervensystem vollkommen zerrüttet ist, wie es beim fortgeschrittenen Alkoholismus, Morphinismus, Kokainismus der Fall ist; von der Unkeuschheit gilt dies jedoch nur bei gleichzeitiger Anwesenheit pathologischer Dispositionen.

Die zahlenmäßige Abgrenzung gewisser Klassen von Sünden, wie der sieben Hauptsünden, der sechs Sünden gegen den Heiligen Geist, der neun fremden Sünden, hat wenig wissenschaftlichen Wert; sie entspringt hauptsächlich der Neigung des Mittelalters zu Zahlenspielereien und besitzt nur als Gedächtnisstütze eine gewisse Bedeutung; in anderen Fällen, wie z. B. bei den vier himmelschreienden Sünden, hat eine ganz zufällige Erwähnung in der Heiligen Schrift den Anlaß gegeben. Ebenso ist der Ausdruck „fremde" Sünden ein höchst unglücklicher, unter dem man sich wirklich nichts, wenigstens nicht das Richtige, vorstellen kann.

105. Dagegen ist in der Heiligen Schrift[1]) der Name der Sünde gegen den Heiligen Geist begründet. Diese kann in einem dreifachen Sinne verstanden werden: zunächst ist jede Lästerung gegen die hochheilige Dreieinigkeit, besonders gegen die Person des Heiligen Geistes, eine solche Sünde, denn die Heilige Schrift spricht ausdrücklich von einem „Wort gegen den Heiligen Geist"; die Lästerung besteht darin, daß man Gott etwas zuschreibt, was seiner unwürdig ist, oder eine seiner Vollkommenheiten leugnet[2]). Sodann ist die Sünde gegen den Heiligen Geist gegeben mit der Unbußfertigkeit bis zum Tode; diese richtet sich gegen den Heiligen Geist, weil ihm besonders die Heiligung der Seele zugeschrieben wird. Schließlich ist jede aus freier Wahl des Bösen unter ausdrücklicher Verachtung der Gnade hervorgegangene Sünde eine Sünde gegen den Heiligen Geist[3]). „Sünde gegen den Heiligen Geist ist also die Verachtung und das bewußte Streben gegen die Wirksamkeit und Gnade des Heiligen Geistes"[4]). — Der Sünde gegen den Heiligen Geist eignet nach den Worten des Herrn eine ganz besondere Bosheit, so daß sie vom Heiland selbst als unnachlaßbar bezeichnet wird. Damit wird nicht die Allmacht oder Barmherzigkeit Gottes geleugnet oder eingeengt, sondern die Unnachlaßbarkeit dieser Sünde beruht auf der psychologischen Einstellung des Sünders: er weist ja durch diese Sünde gerade die Gnade Gottes von

[1]) Matth 12, 35. [2]) Thomas, STh II—II, q. 13, a. 1.
[3]) Thomas, STh II—II, q. 14, a. 1.
[4]) Göpfert, Moraltheologie, Bd. 1 n. 241.

sich, will keine Verzeihung haben. Wenn freilich eine Änderung dieser seelischen Haltung eintritt, ist auch eine Verzeihung möglich; die Unnachlaßbarkeit dieser Sünde haftet also weniger an dem einzelnen Akte der Sünde, als an dem Habitus, der bei einer Sinnesänderung aufhört. — Für Menschen, die im übrigen ernstlich nach der Heiligkeit streben, ist die Sünde gegen den Heiligen Geist nicht zu befürchten: „Sie kann in der Regel als erste Sünde nicht begangen werden, sondern setzt eine Gewohnheit der Sünde und Widerstand gegen die göttlichen Einsprechungen voraus“[1]). Als Sünde gegen den Heiligen Geist kann auch nur eine Todsünde gelten, weil nur sie die Gnade Gottes prinzipiell ausschließen kann; eine überlegte und freiwillige läßliche Sünde könnte wohl mit Bewußtsein einer Gnadenanregung widerstehen, doch wird dadurch die Gnade nicht durchaus, sondern nur für einen kleineren Einzelfall abgelehnt: es kann also gleichsam eine Erkältung des Verhältnisses zum Heiligen Geist eintreten, aber nicht eine dauernde Entfremdung — wenn auch jene Erkaltung schon schlimm genug ist.

106. Zu erwähnen sind noch die sogenannten Hauptsünden. „Die Hauptsünden als solche sind nicht eigentliche Sünden, sondern sündhafte Neigungen; erst wenn sie ihre Akte hervorbringen, sind sie auch eigentliche Sünden[2]“). Man spricht von diesen sündhaften Neigungen als Hauptsünden, weil sie die Häupter oder Quellen der anderen Sünden sind; der deutsche Name

[1]) Göpfert a. a. O. [2]) Göpfert a. a. O., n. 239.

„Hauptsünden" ist eine mißlungene und irreführende Übersetzung der lateinischen Bezeichnung als „vitia capitalia". „Wenn man diese Sünden als Hauptsünden bezeichnet, so ist damit keineswegs ausgesprochen, daß sie ihrer Natur nach, noch weniger, daß sie in ihren konkreten Erscheinungen immer schwere Sünden seien; im Gegenteil: es gibt unter ihnen eine Anzahl, die ihrer Natur nach läßliche Sünden sind"[1]). Als Hauptsünden werden aufgezählt: Stolz, Habsucht, Unkeuschheit, Neid, Unmäßigkeit, Zorn und Trägheit; von ihnen sind Hoffart, Habsucht, Unmäßigkeit, Zorn und Trägheit ihrer Natur nach läßliche Sünden. Die Hauptsünden werden besser bezeichnet als Hauptleidenschaften; als solche treten sie vorzüglich in die Erscheinung.

Zweites Kapitel. Der Weg zur Sünde

§ 22. Die Versuchung.

107. Es wurde bereits öfter darauf hingewiesen, daß im Menschen infolge seiner Verbindung aus Geist und Körper ein innerer Gegensatz entsteht[2]): die Interessen von Seele und Leib widersprechen sich in vielen Fällen. Ist nun eine Regung der sinnlichen Regungen dem göttlichen Gesetze zuwider, so wird der Körper versuchen, seinen Willen durchzusetzen, indem er auf die Seele einen Druck ausübt; dieser Widerspruch des Körpers gegen das göttliche Gesetz kann keine Sünde sein, denn die Sünde geht von der Seele aus, die mit ihrem Willen dem

[1]) Göpfert a. a. O., n. 240.

[2]) Scheeben, Natur und Gnade, S. 82 ff.

Sittengesetz widerspricht — es handelt sich um eine Versuchung, zu der die Seele Stellung nehmen muß. Doch wäre es falsch, eine Versuchung notwendig für eine Regung der körperlichen Seite des Menschen zu halten — auch von der Seele aus kann eine Versuchung auftreten. Der Mensch nämlich als ein Geschöpf ist nicht das höchste Gut und besitzt auch nicht alle Güter; sie kann also nach immer weiterer Bereicherung ihres Lebens streben, sich in vielen Dingen durchzusetzen versuchen — auch da, wo nach Gottes Willen ihr Streben haltmachen muß: in diesem Falle tritt eine Versuchung auf seelischer Grundlage auf, z. B. zum Stolz und zur Lieblosigkeit gegen den Nächsten.

Die Versuchung als seelisches Erlebnis stellt sich nun folgendermaßen dar: „Die Versuchung wurzelt in einem als naturgemäß empfundenen Triebe, dessen Anlage und Richtung durch die geistig-sinnliche Anlage des Menschen bedingt ist. Ein Ziel, auf das sich die schlichte Strebung richtet und das dem Streben die ihm natürliche Richtung weist, macht den Trieb zur Begierde[1]). An und für sich besteht die Neigung des Bewußtseins, im Sinne dieser Strebungen Stellung zu nehmen, den Inhalt der Begierde willensmäßig zu verwirklichen; die ersten Regungen der Versuchung, die motus primoprimi sind von vornherein lustbetont und wirken lockend auf den Willen“[2]). Der Begierde gegenüber erwacht das sittliche Bewußtsein, das seinerseits die ethischen Motive den Motiven der Lust entgegenhält; die

[1]) Stoffels, Die Versuchung; Theologie und Glaube, 1912, S 541. [2]) Müncker, Der psychische Zwang, S. 186 ff.

Entscheidung im Kampf dieser Motivgruppen bedingt Sieg oder Niederlage gegenüber der Versuchung[1]). — Die Versuchung ist eine Erscheinung, die in der Seele Unlustgefühle auslöst: „Der Kampf der verschiedenen Motive als solcher ist rein formal eine Quelle der Unlust, die um so stärker fließt, je heftiger die Begierde einsetzt, je mehr sittliche Abwehrenergien hervortreten, und je länger infolgedessen das seelische Ringen andauert. Infolge lebhafter Affektbetonung kann ein solcher seelischer Zustand lange dauern, die Versuchung ist schwer verscheuchbar und fordert zeitweilig immer neue Willensakte zu ihrer siegreichen Überwindung. Außer dem formalen Ablauf der beim Versuchungserlebnis beteiligten seelischen Vorgänge ist vor allem der Inhalt der um die Entscheidung ringenden Motivgruppen der Anlaß heftiger Unlustgefühle. Je nach der sittlichen Gesamtverfassung der versuchten Person ist auch ihre Reaktion im Motivkampfe eine ganz entgegengesetzte. Wo die sittliche Entwickelung noch in ihren Anfängen steht, da mag der kategorische Imperativ der Pflicht als lästig und hemmend empfunden werden, da wird den Menschen die sittliche Anstrengung, die er aufwenden muß, um nicht mit dem göttlichen Gesetz in Widerstreit zu kommen, um so unangenehmer berühren. Anders dagegen liegt der Fall dort, wo die sittlichen Forderungen in ihrem innersten Werte erkannt sind und der Mensch sie aus eigenem Wollen zur Richtschnur seines Handelns nimmt; wenn dann die Macht der Begierlichkeit anstürmt und das

[1]) Müncker a. a. O.

Bewußtsein zu überfluten und den Willen fortzureißen droht, dann wird die Versuchung als eine Bedrohung der sittlichen Unversehrtheit der Persönlichkeit gewertet und gefürchtet. Unlust entsteht auch bei einem auf die Erlangung von Lust gerichteten Triebe dann, wenn diesem nicht stattgegeben wird, er also unbefriedigt bleibt und seine Affektenenergie auch nicht durch höhere Motive sublimiert wird"[1]). — Es ist noch darauf hinzuweisen, daß sich die Versuchung mit dem Zwang verbinden kann, vor allem auf sexuellem Gebiet: die Angst vor dem Trieb kann eine Versuchung hervorrufen, weil die durch die Angst geweckten Vorstellungen von Natur aus lustbetont sind; auf der anderen Seite kann eine Versuchung die Angst auslösen, die dann auf die Versuchung fixierend zurückwirkt. Wo bei einer Schwächung des Nervensystems starke, unverdrängbare sexuelle Versuchungen auftreten, die mit Unlust empfunden werden, da wird man an eine Verknüpfung der Versuchung mit dem Zwang zu denken haben, und danach wird sich auch das Verhalten gegenüber einer solchen Versuchung zu richten haben.

108. Die eigentliche Quelle der Versuchung ist die aus der geistig-leiblichen Konstitution des Menschen sich ergebende Begierlichkeit[2]). Diese Begierlichkeit ist an sich nicht böse; sie ist „ein berechtigtes Verlangen nach Selbstbehauptung oder Selbstentfaltung auf leiblich-geistigem Gebiet"[3]). Erst dann kann man die Begierlichkeit als böse bezeichnen, wenn die von

[1]) Müncker a. a. O., S. 189 f. [2]) Jac 1, 14.
[3]) Stoffels a. a. O., S. 572.

ihr erstrebte Selbstentfaltung dem von Gott gesetzten Maße widerspricht, wenn sie durch ihre Selbstbehauptung die Hoheitsrechte Gottes oder die Rechte der Mitmenschen verletzt, kurz wenn sie durch die Selbstsucht sich selbst als ihr letztes Ziel hinstellen will; in diesem Sinne kann die Begierlichkeit dann auch im reinen Geiste liegen. Es kann also die leiblich-geistige Begierlichkeit sowohl vom Körper als vom Geiste geweckt werden.

Wenn daneben auch die Welt als Quelle der Versuchung genannt wird, dann ist sie nicht eigentlich als solche, sondern nur als in sich indifferenter Anlaß der Versuchung zu bezeichnen. Kein Geschöpf als solches ist böse, sondern alle Werke Gottes sind gut[1]); deshalb kann auch kein Geschöpf eigentliche Ursache der Sünde des Menschen sein, da das Böse keine Formalursache haben kann[2]). Auch der Teufel kann nur durch Beeinflussung der Phantasie und der Sinnlichkeit Anlaß der Versuchung werden: „eine direkte versucherische Einwirkung auf den Verstand und den Willen des Menschen kommt dem bösen Feinde nicht zu“[3]); allerdings ist der Teufel als Versucher im eigentlichen Sinne zu bezeichnen, da er mit voller Absicht den Menschen zur Sünde zu bringen versucht[4]). In diesem Sinne ist er sogar noch mehr Versucher als die Begierlichkeit, da diese wenigstens in sich natürlich und damit sittlich indifferent ist, während der Teufel schon an sich moralisch schlecht ist und direkt die Sünde bezweckt.

---

[1]) Eccli 39, 39. [2]) Thomas, STh I, q. 49, a. 1.
[3]) Mutz, Christliche Aszetik, § 14 n. 2. [4]) Matth 4, 3

109. An dieser Stelle ist ein Blick zu werfen auf die Bedeutung des Wortes „Welt“ in der aszetischen Theologie. Zunächst versteht man unter der Welt die gesamte sichtbare Schöpfung; sie ist als Geschöpf Gottes gut, sie ist es aber auch, die dem Menschen Gefahren bringt und die mit ihrer Lust vergeht[1]). Es heißt von der Welt aber auch, daß sie „im argen liegt“[2]), daß Christus in die Welt kam und von ihr nicht aufgenommen wurde[3]) — es muß also die Welt hier etwas von der sichtbaren Schöpfung Verschiedenes bedeuten. Die „Welt dieser Finsternis“[4]) bezeichnet „die ganze Rotte der S ü n d e r zusammen mit ihren bösen Werken auf allen Gebieten menschlicher Tätigkeit“[5]); der Herr nennt den Teufel „den Fürsten dieser Welt“[6]) im letzteren Sinne. „So ist also die Welt die Gemeinschaft der Bösen auf der Erde unter der Führerschaft des Teufels. Sie ist die vergesellschaftete, vereinigte, verstärkte und organisierte Gottlosigkeit“[7]). Die Welt in diesem Sinne ist der gerade Gegensatz zu Gott, deshalb auch naturgemäß der Feind seines Reiches auf Erden, sowohl der Kirche als der Tugend in den Seelen. Deshalb sucht sie durch die Verbreitung falscher Grundsätze, durch Spott und Hohn, durch Verfolgung und Schmeichelei, durch das böse Beispiel[8]) die Seelen zu verführen. — Als Gegenmittel gegen die Gefahren der Welt, denen sich der Mensch nicht (außer im Kloster, und auch hier nur

[1]) 1 Joh 2, 17. [2]) 1 Joh 5, 19. [3]) Joh 1, 10.
[4]) Eph 6, 12. [5]) Louismet, Wahre und falsche Mystik, Kap. 15. [6]) Joh 12, 31. [7]) Louismet a. a. O.
[8]) Mutz, Christliche Aszetik, § 15, S. 78.

im beschränkten Maße, da jeder Mensch etwas von der Welt und ihrem Geiste in sich trägt) entziehen kann, ist dem Christen das Sakrament der Firmung gegeben, das ihm hilft das mystische Leben wach zu erhalten; erforderlich ist freilich auch eine Abwehrstellung gegen die Welt, Aufklärung gegenüber ihren falschen Lehren, Mut gegenüber ihren Drohungen und Feindseligkeiten, Verachtung gegenüber ihrer Schmeichelei, gute Werke gegenüber ihrem bösen Beispiel[1]). — Der Weltgeist bedeutet die Gesinnung der Welt in mehr oder minder ausgeprägter Bedeutung. Der Mensch besitzt den Weltgeist, wenn er sich der Welt völlig gleichförmig macht; er besitzt ihn aber auch schon, wenn er allzusehr nach der Welt hinneigt, sie übermäßig bewundert, alles Weltliche bedingungslos anerkennt, wenn das Geistliche in seiner Seele die zweite Stelle einnimmt. Der Weltgeist führt zur Vernachlässigung des Gottesgeistes, ist eine der Hauptursachen der Lauheit und läßt ein wirklich aufrichtiges Streben nach der Vollkommenheit nicht zustande kommen.

110. Daß Gott den Menschen nicht zum Bösen verleiten kann, ist an sich selbstverständlich und ergibt sich aus dem Begriff Gottes als der unendlichen Güte und Heiligkeit[2]); wenn er nun dennoch die Versuchungen teils schickt, teils zuläßt — die göttliche Tätigkeit beschränkt sich hauptsächlich auf die Zulassung, da Gott in den Ablauf der Naturereignisse nur selten eingreift, und da es keiner außerordentlichen Anreizungen für den Menschen bedarf, weil er von Natur aus

[1]) Vgl. Louismet a. a. O. [2]) Jac 1, 13.

schon zum Sinnlichen neigt — dann müssen diese Versuchungen zum Besten des Menschen dienen, wenn dieser Gott liebt[1]): „Erachtet es für lauter Freude, wenn ihr in mannigfache Prüfungen geraten seid“[2]). Die Versuchung führt zur Selbsterkenntnis: „Wer nicht versucht wurde, was weiß der?“[3]) und aus der Selbsterkenntnis ergibt sich die Demut als die Grundlage des geistlichen Gebäudes. Durch die Unlust, die die Versuchung erregt, wird im sittlichen Menschen die Anhänglichkeit an die Sünde gemindert und das Verlangen nach der Tugend, das Streben nach der Vollkommenheit gestärkt. Zugleich wächst durch den Widerstand gegen die Versuchung die sittliche Energie, die dadurch nicht nur widerstandsfähiger gegen weitere Versuchungen, sondern auch kräftiger für gute Werke wird. Die Versuchungen erhalten schließlich die Seele wachsam und bewahren sie vor dem geistlichen Schlaf, der zum Tode führt. — Der Seelenführer gewinnt durch die selbsterfahrenen Versuchungen Verständnis für andere Seelen und die Fähigkeit zweckmäßige Ratschläge zu geben.

111. Wichtig ist für den Christen das rechte Verhalten in der Versuchung. An erster Stelle ist die Seele in völliger Ruhe zu erhalten; nichts wäre gefährlicher als Unruhe und Mutlosigkeit: „Widerstehet dem Teufel, und er wird von euch fliehen“[4]). Durch Unruhe und Mutlosigkeit werden nämlich die natürlichen Bedingungen eines Sieges über die Versuchung verschlechtert, da der Vorstellungsablauf dann

[1]) Rom 8, 28. [2]) Jac 1, 2. [3]) Eccli 34, 9. [4]) Jac 4, 7.

gestört ist und die Willensenergie aus Mangel an Konzentration dem schlechten Eindruck nicht mehr einheitlich entgegentreten kann. Es werden aber auch die übernatürlichen Siegesaussichten verringert; denn die Unruhe und Mutlosigkeit ist im Grunde ein Beweis dafür, daß der Mensch gegenüber der Versuchung nur mit seinen eigenen Kräften rechnet, daß er das Heil von sich selbst und nicht von Gott erwartet, daß er also auf sich vertraut und Gott mißtraut. Ein solches Verhalten aber ist sicher nicht geeignet, Gottes Hilfe zu erhalten; im Gegenteil wird Gottes Gnade dadurch verscherzt, die gewährte in ihrer Auswirkung gehemmt.

Solche Ruhe in der Versuchung wird sehr erleichtert werden, wenn die Seele sofort im Gebete den Anschluß an Gott sucht. Das Gebet wirkt hier als Gnadenmittel, das die Kraft zum Siege gibt; es wirkt auch psychologisch, indem es von dem Gegenstande der Versuchung ablenkt und hochwertige Vorstellungen in die Seele hineinführt. Ein Sieg über eine schwere Versuchung ist ohne Gebet fast unmöglich[1]); dabei braucht unter „Gebet" nicht nur eine ausdrückliche Bitte um die göttliche Hilfe verstanden zu werden: jedes liebevolle Denken an Gott ist schon ein Gebet; und das Gebet als Betrachtung kann der Versuchung manchmal noch wirkungsvoller widerstehen als eine einfache Bitte. Eine Vernachlässigung des Gebetes ist immer sehr gefährlich in übernatürlicher wie in natürlicher Hinsicht; in letzterer, weil sich die Seele der wirkungsvollsten Eindrücke beraubt, die ihr Stärkung geben könnten.

[1]) Matth 26, 41.

Außerdem fordert die Versuchung selbst eine Beseitigung, die entweder durch Flucht oder durch Kampf geschehen kann. „Ein rein passives Verhalten der Versuchung gegenüber führt in den meisten Fällen nicht zum Ziel. Die passive Apperzeption hat ja nur zu sehr die Neigung, in die aktive überzugehen und so die Persönlichkeit zu einer den apperzipierten verbotenen Objekten gegenüber bejahenden Willensentscheidung zu verleiten. Daher betonen die Moralisten ausdrücklich, daß es im allgemeinen nicht erlaubt sei, der Versuchung gegenüber sich rein passiv zu verhalten, es sei denn, daß hinreichende Gründe vorhanden sind, die ein solches Verhalten rechtfertigen“[1]).

Die Flucht vor der Versuchung besteht darin, daß man ohne besondere Beachtung der Versuchung unter völliger Wahrung der inneren Ruhe seine Aufmerksamkeit auf einen anderen Gegenstand, am zweckmäßigsten stets auf Gott, richtet; dadurch kommt die Regung aus dem Blickfelde des Bewußtseins und hat damit ihre Kraft verloren. Die Flucht ist immer geboten bei Versuchungen, die mit der Erregung sinnlicher Gefühle verbunden sind; hier würde der Kampf, d. h. eine Beachtung der Versuchung, nur verschlimmernd wirken: „dadurch wird nämlich eine psychische Einstellung geschaffen, die den versuchenden Reiz immer wieder in das Bewußtsein zu bringen geeignet ist. Denn da die sinnlichen Gefühle sich aufs engste mit den zugehörigen Empfindungselementen, die an bestimmte Stellen des Körpers gebunden sind, verknüpfen, wird die

[1]) Müncker, Der psychische Zwang, S. 194.

Betrachtung der Häßlichkeit der spezifisch sinnlichen Sünden die Aufmerksamkeit auf diese Gefühle richten und damit auch auf die damit verschmolzenen Empfindungsinhalte, die dadurch stärker betont werden und so zu einer Überwertigkeit des lustbetonten, lockenden seelischen Gebildes beitragen, so daß bei der Enge des Bewußtseins und seiner starken Inanspruchnahme durch das in seiner Wirksamkeit gesteigerte Versuchungserlebnis die größte Gefahr der Einwilligung des Willens besteht"[1]).

Der K a m p f gegen die Versuchung besteht darin, „daß man danach strebt die unzulässige Begierde zu schwächen und sie durch die Herbeiführung anderer seelischer Inhalte ganz aus dem Bewußtsein zu bannen"[2]). Der Kampf rückt also zunächst die Versuchung in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit; auf der einen Seite wird der Affektablauf bei einer aufmerksamen Betrachtung gestört und zum Stillstand gebracht, wie es mit allen seelischen Gefühlen geschieht[3]) — man kann das jederzeit erfahren, wenn man eine Stimmung unter das Seziermesser der Reflexion nimmt: die ganze Poesie der Stimmung ist dann sofort geschwunden. Auf der anderen Seite verhilft eine Betrachtung der Häßlichkeit der Sünde der Vernunft zum Siege. Dieser Sieg muß dann gesichert werden durch die positiven Werte, die sich aus der Betrachtung der Schönheit der entgegengesetzten Tugend und anderer religiöser Dinge ergeben. Der Kampf ist geboten bei „Versuchungen des

[1]) Müncker a. a. O., S. 195. [2]) Müncker a. a. O., S. 194.
[3]) Müncker a. a. O., S. 195 f.

iraszibeln Begehrens, die ein Anreiz sind zum Kampfe gegen das, was der Erstrebung eines Gutes hindernd im Wege steht. Sie rufen zum Zorn, Neid und Haß, reizen zur Streit- und Rachsucht, tragen Bitterkeit, Unwillen und Ärgerlichkeit in das Herz hinein. Flucht ist hier weniger am Platze: weicht man dem Kampfe aus, dann hat es vielleicht den Anschein, als ob die Neigung überwunden wäre; aber ein unvorhergesehener Anlaß wird die ganze verborgene Leidenschaftlichkeit zu nur um so stärkerem Ausbruch kommen lassen"[1]). Doch ist es immer unerlaubt, die Versuchung absichtlich herbeizurufen, weil die Gefahr der Einwilligung immer besteht, auch wenn es sich nur um Gedanken und Vorstellungen (z. B. des Zornes, der Ungeduld) handelt[2]); auch gibt es andere und wirkungsvollere Mittel, um die Begierlichkeit zu schwächen, vor allem die liebevolle Vereinigung mit Gott, so daß es einer absichtlichen Weckung der Affekte niemals bedarf[3]).

Das Gebet wird in gleicher Weise bei Flucht und Kampf gegenüber den Versuchungen das beste Mittel sein, wenn es nach der verschiedenen Anlage der Versuchung in der angegebenen Weise differenziert wird. — Mag nun gegenüber der Versuchung Flucht oder Kampf geboten erscheinen, so soll die Stellung der Seele in der Abwehr von Anfang an entschieden sein; der Mensch muß sich von vornherein klar sein über sein Verhalten. Gefährlich ist es, mit dem

[1]) Mutz, Christliche Aszetik, § 18.
[2]) Göpfert, Moraltheologie, Bd. 1 n. 235.
[3]) Gegen Scupoli, Certamen spirituale, cap. 13.

Bösen erst verhandeln zu wollen, einen Ausgleich zwischen Gut und Böse zu versuchen; in demselben Maße, in dem das sittliche Ideal herabgesetzt wird, wächst die Wahrscheinlichkeit des Falles. Bei langandauernden Versuchungen empfiehlt sich auch eine offene Aussprache, am besten gegenüber den Priestern; diese bewirkt oft rein psychologisch eine Entspannung, läßt aber auch durch den Rat eines Unbeteiligten neue Gesichtspunkte und vor allem die Ruhe wiedergewinnen. Meiden aber soll man alle äußeren Handlungen, die die Versuchung verraten; es wird durch solche Handlungen das körperliche Moment der Versuchung noch stärker hervorgehoben und dadurch die Erregung gesteigert.

Die Erfahrung muß schließlich in den Einzelfällen die rechte Anwendung der angegebenen Verhaltungsmaßregeln lehren. Der Sieg obliegt dem festen, guten Willen mit Hilfe der göttlichen Gnade, die immer zur Verfügung steht, wenigstens als Gnade des Gebetes.

§ 23. Die Lauheit.

112. Viel gefährlicher für die Seele als die Versuchung ist die Lauheit; zwar bringt die Versuchung die Gefahr des sofortigen geistlichen Todes mit sich, wenn es sich nämlich um die Versuchung zu einer Todsünde handelt — aber die Lauheit bringt die Gewißheit dieses Todes. Die Versuchung kann der Seele Nutzen bringen, die Lauheit bringt ihr nur Schaden. Solange die Seele wach und aufmerk-

sam ist, kann die Versuchung nicht die Herrschaft erringen; tritt aber durch die Lauheit eine Lähmung der Seele ein, dann gewinnt die Versuchung einen leichten Sieg.

Es wurde schon erwähnt, daß die lauen Christen nicht unter die Mystiker gerechnet werden können, weil bei ihnen das geistliche, übernatürliche Leben kein wirkliches, volles L e b e n ist[1]). Von dem lauen Menschen sagt der Heilige Geist selbst: „Ich kenne deine Werke, daß du weder kalt bist noch warm. Ach, daß du doch kalt oder warm wärest! aber weil du lau bist und weder warm noch kalt, werde ich dich ausspeien aus meinem Munde“[2]). Daraus ergibt sich, daß Gott von der Lauheit nicht befriedigt sein kann: die Seele ist weder besonders schuldig noch besonders eifrig, sie bringt weder gute noch schlechte Früchte, sondern gar keine, sie vergräbt ihre Talente — sie zieht sich den Fluch der Unfruchtbarkeit zu[3]) und wird sich eines Tages völlig entblößt von der Gnade fern von Gott finden[4]).

Die Lauheit ist zu bezeichnen als ein Schlaf der Seele; die natürlichen und übernatürlichen Fähigkeiten sind zwar vorhanden, werden aber nicht betätigt — und dies nicht durch die Schuld äußerer hemmender Einflüsse, sondern durch die Nachlässigkeit des Willens. Die Lauheit schränkt alle religiösen Übungen nach Möglichkeit ein und zieht sich stets auf den Standpunkt der strengen Pflicht zurück; sie geht den religiösen Eindrücken aus dem Wege, ist mit ihrem Zustande

[1]) Louismet, Das mystische Leben, Kap. 2.
[2]) Apoc 3, 15 f. [3]) Marc 11, 13 ff. [4]) Luc 19, 26.

zufrieden und entschlossen nicht besser zu werden. Die theologischen und sittlichen Tugenden werden von der Seele gerade soweit geübt, daß die schwere Sünde gemieden wird — dennoch tritt die letztere leicht und oft ein, weil sich die Seele selbst kraftlos gegen die Versuchung gemacht hat. Mit der Lauheit ist auch immer eine Häufung der läßlichen Sünden verbunden, die sich oben als sichere Disposition für den Eintritt der Todsünde ergaben. Die charakteristischen Merkmale der Lauheit sind: die Selbstzufriedenheit inmitten der gröbsten und beunruhigendsten Unvollkommenheiten, und der feste Entschluß, nicht besser zu werden.

113. Die Wurzel des Übels beim lauen Christen liegt darin, daß er sich begnügt, einfach ein Christ zu „sein", und daß er nicht als ein solcher auch handeln will. Beim Lauen ist das christliche Element, die stillschweigende zuständliche reine Absicht positiv ausgeschlossen; an ihre Stelle tritt die ganz ausdrückliche Absicht der bloßen Selbstbefriedigung"[1]). Nicht das Bestehen der Unvollkommenheiten an sich, auch nicht das gelegentliche oder selbst häufige Vorkommen der läßlichen Sünden ist das Zeichen der Lauheit, sondern der Mangel am Willen zur Besserung, die seelische Regungslosigkeit. Gerade in dieser besteht das Wesen der Lauheit und ihre große Gefahr.

Die Häufung der läßlichen Sünden macht einen endlichen Fall in die Todsünde nicht nur möglich, sondern auch wahrscheinlich. Der läßlichen Sünde aber kann man nur entgegentreten durch eifrige Liebe zu Gott, durch die Einstellung der ganzen

[1]) Louismet, Wahre und falsche Mystik, Kap. 5.

Persönlichkeit auf das ewige Ziel. Diese Einstellung erfolgt im Zustande der Lauheit nicht. Es ist aber auch kaum möglich, von außen her diesen Zustand zu überwinden, da die Seele alle starken, mitreißenden religiösen Eindrücke von sich abwehrt; eine innere Überwindung aber kann solange nicht erfolgen, als die verkehrte Willensrichtung nicht geändert wird, diese Änderung hinwiederum kann schwerlich eintreten aus Mangel an einem zureichenden Grunde. Die Aussichten für einen lauen Christen sind deshalb sehr wenig günstig: er selbst hindert seine ewige Seligkeit, er selbst macht jede Aussicht auf ein gutes Ende hinfällig. Nur eine besonders große Gnade kann die Seele aufwecken — es ist aber sehr zweifelhaft, ob Gott eine solche Gnade gewähren wird, da die Lauheit ja von einer Besserung des Lebens nichts wissen will. Die Erfahrung lehrt deshalb auch, daß die Lauheit eine fast unheilbare Krankheit der Seele ist; nur manchmal können starke äußere Eindrücke (Exerzitien, Unglücksfälle usw.) die Seele noch einmal aus ihrem Todesschlafe erwecken. So begreift man es, daß der Heilige Geist die Seele noch eher kalt als lau sehen will — der Todsünder ist im Durchschnitt der Gnade viel leichter zugänglich als der laue Christ[1]). Das Traurige ist nur, daß der laue Christ sich für gut hält, daß er die Gefahr seines Zustandes nicht erkennen kann und auch nicht erkennen will. Und diese Seelenkrankheit ist leider sehr weit verbreitet; sie wird gefördert durch die ganze religionslose Einstellung des modernen Lebens.

[1]) Cassianus, Collationes 4, cap. 9.

Will der Christ den Gefahren der Lauheit entgehen, dann muß er in jeder Weise für ständige Neubelebung seines religiösen Lebens sorgen; geistliche Lesung und Betrachtung müssen beständig neue Vorsätze geben, neue Anregungen vermitteln, regelmäßiges Gebet und häufiger Empfang der heiligen Sakramente müssen die Gnade Gottes in das Herz herabziehen, ständig erneuerte Hingabe an Gott muß die Richtung auf das letzte Ziel erhalten. Wer sich vor der Lauheit fürchtet und ihr entgegenzuarbeiten sucht, ist nicht lau und auch nicht in Gefahr, es zu werden; wer sie dagegen nicht achtet oder die Augen vor ihren Gefahren verschließen will, lebt schon in ihr. Wer sich für einen guten Christen hält, dem nichts mehr fehlt, ist lau — der Stempel des echten geistlichen Lebens ist die eifrige, unermüdlich zu Gott strebende Liebe.

Dritter Abschnitt

DAS PRAKTISCHE VOLLKOMMENHEITSSTREBEN

Erstes Kapitel. Die negative Arbeit

§ 24. Die Abtötung im allgemeinen.

114. Die Feinde des Heiles in all ihren Gestalten beabsichtigen die Seele von ihrem letzten Ziele abwendig zu machen, ihre Vereinigung mit Gott in der Liebe zu stören, und ihr dadurch die Vollkommenheit und Heiligkeit zu rauben, zunächst die ethische, mit dieser aber auch die physische. Dazu bedienen sich diese Feinde der menschlichen Natur selbst: durch die Natur tritt die Versuchung an die Seele heran und sucht diese zur Sünde zu verleiten. Es würden gar keine Versuchungen entstehen können, wenn nicht in der Seele gewisse Neigungen vorhanden wären, die derartigen Reizen zugänglich sind.

Das praktische Vollkommenheitsstreben hat gegenüber dem Ziel und den Feinden dieses Zieles eine doppelte Arbeit zu leisten, eine negative und eine positive. Die negative Arbeit bedeutet die Ausschaltung aller Hemmungen, die Überwindung aller Schwierigkeiten auf dem Wege zu Gott; die positive Arbeit bedeutet die immer feinere Ausgestaltung der Vollkommenheit und damit die tatsächliche Annäherung an das Ziel.

Es wäre keine negative Arbeit erforderlich, wenn nicht die menschliche Natur neben ihrer von Gott geschenkten unverwüstlichen Güte auch solche Züge an sich trüge, die sie als böse erscheinen lassen. „Natur ist das Sein und die Beschaffenheit des Menschen, die er aus sich hat. Nehmen wir nun diesen Ausdruck im vollsten Sinne und betrachten wir den Menschen absolut ohne allen göttlichen Einfluß, ohne irgend eine Mitteilung Gottes: so ist er von Natur, aus sich selbst, absolut Nichts; folglich ist seine Wirklichkeit schon eine Mitteilung der Güte Gottes, aus Gnade und nicht von Natur. Betrachten wir auch im wirklichen Menschen in abstrahierender Weise das, was er von sich hat oder vielmehr von sich behält, so kann man sagen, daß er von Natur alles das habe, was ihm von seinem Nichts noch anklebt, seine Potenzialität, seine Unbestimmtheit zum Guten und die Defektibilität, die Bestimmbarkeit zum Bösen. Alles Sein hingegen, alle Kraft und Tendenz zum Guten, jeder Impuls dazu kommt von Gott, wie er zu Gott hinführt, ist eine Wirkung seiner Huld und insofern eine Gnade. Von Natur — im Gegensatz zu aller Mitteilung Gottes — haben wir nur das Unvollkommene an uns, die Möglichkeit des Mangels; die Kraft zum Guten dagegen muß von diesem selbst herkommen, indem wir von ihm einen Zug und einen Impuls erhalten müssen, um mit Freiheit uns zum Guten hinzubewegen. — Wie die Sünde selbst vorzüglich in der Selbstsucht besteht, so kann man auch weiterhin sagen, daß wir von Natur aus nur die Selbstsucht und keine

wahre Liebe zu Gott haben. Die Sünde tritt nämlich dadurch ein, daß wir uns selbst zum höchsten Ziele unserer Handlungen, zum Mittelpunkt unserer Bewegungen machen, während nur Gott als die Quelle alles Guten auch das Ziel und der Mittelpunkt aller unserer Bewegungen sein soll. Die Möglichkeit dieser Selbstsucht liegt nur insofern im Menschen, als er aus sich selbst nichts ist. Wenn man also die Natur in dem oben angegebenen Sinne faßt, kann man sagen, der Mensch sei von Natur zu nichts fähig, als zu dieser ebenso boshaften wie eitlen Selbstsucht. — Endlich liegt im Menschen, insofern seine Natur zusammengesetzt ist, noch eine besondere innere Unvollkommenheit. Die Materie ist nicht nur aus dem Nichts hervorgebracht, auch in der Wirklichkeit ist sie allen anderen Wesen gegenüber gewissermaßen ein Nichts, etwas Unvollkommenes, Unbestimmtes, Niedriges, Zerfahrenes. Dieses ihr Wesen wird in der menschlichen Natur durch die natürliche Kraft des höheren geistigen Prinzips nur beschränkt, nicht ganz aufgehoben. Daher stammen in ihr jene Schwäche, jene Anhänglichkeit an das Sinnliche, jene niederen Triebe, die den Geist beschweren und ihn mit einer fast unüberwindlichen Macht von Gott und überhaupt von der geistigen Welt und ihrem Lichte abziehen, um ihn in dem Nichts und der Finsternis der Materie zu begraben. Auf diese Weise kann man sagen, der Mensch könne von Natur, d. h. der Unvollkommenheit seines Wesens nach (denn nur diese hat er ganz aus sich) nicht nur nichts Gutes tun, sondern habe eine furchtbare, unwidersteh-

liche Neigung zum Bösen. — Das ist die Art und Weise, in der die Aszeten die Natur betrachten, wenn sie, um zur vollkommenen Demut anzuleiten, sagen: von Natur, der Gnade gegenüber seien wir nichts und vermöchten nichts als Sünde, wenn sie alles Streben der Natur als sinnlich, egoistisch oder stolz bezeichnen"[1]).

Man muß im Zweifelsfalle immer erst untersuchen, ob das Wort „Natur" im hier angegebenen Sinne gebraucht wird oder im volleren und eigentlichen Sinne, der an sich näher liegt; eine ähnliche Unterscheidungsnotwendigkeit ergab sich oben bezüglich des Ausdruckes „Welt". Diese Natur also ist es, die die negative Arbeit erfordert. Der christliche Sprachgebrauch hat sowohl für die negative wie für die positive Arbeit des Menschen an seiner eigenen Seele besondere Ausdrücke festgelegt: die negative Arbeit im Dienste der Vollkommenheit wird bezeichnet als Abtötung, die positive als Aszese.

115. Zunächst ist der Sinn des Ausdruckes „Abtötung" genau festzulegen. „Es ist die Rede von Abtötung und nicht vom Tode: denn niemals wird das Begehrungsvermögen ganz ausgelöscht — darin würde der Tod bestehen — sondern es wird nur nach Möglichkeit geschwächt — und das ist die Abtötung"[2]). Der Ausdruck selbst wird schon von der Heiligen Schrift[3]) angewendet. Die Abtötung bezieht sich zunächst auf das Begehrungsvermögen, weiterhin aber auf das ganze

[1]) Scheeben, Natur und Gnade, S. 297 ff.

[2]) Philippus a SSma. Trinitate, Summa theologiae mysticae. p. 1, tract. 2, dist. 4, a. 1. [3]) Col. 3, 5.

menschliche Leben, insofern es unter dem Eindruck äußerer Reize steht; demnach erstreckt sich die Abtötung auf die Sinne und die Leidenschaften.

Man darf nun aber nicht dem Irrtum verfallen, daß man eine einfache Schwächung der Sinne und Leidenschaften für das Ziel der Abtötung hält. Die Abtötung bedeutet keinen Eingriff in den Bestand der menschlichen Natur, sondern die Erzielung einer sittlich eingestellten Unterwerfung der Sinnlichkeit unter den Geist. Die Sinne und Leidenschaften sind Kräfte, die der Mensch in seinem natürlichen Leben nicht entbehren kann, die auch für das geistliche Leben von großer Bedeutung und höchstem Werte sind. Diese Kräfte beseitigen zu wollen wäre eine Torheit, das hieße nichts anderes als das der Seele so notwendige Instrument zerschlagen — ganz abgesehen davon, daß die Kräfte mit der Natur als solcher gegeben sind und vom Menschen gar nicht willkürlich ausgeschaltet werden können und dürfen.

Die negative Arbeit im geistlichen Leben, d. h. die Abtötung, hat keinen eigenen Wert und keinen eigenen Zweck; sie ist vielmehr vollständig der positiven Arbeit unterzuordnen. Die Leidenschaften und Sinne müssen abgetötet werden, aber nicht in sich, sondern insofern sie der Vollkommenheit der Seele Hindernisse bereiten. „Nach Gottes Willen sollten die Leidenschaften nichts anderes als Dienerinnen des in der Gnade gefestigten Willens sein“[1]; und die Erreichung dieser rechten Ordnung strebt die Abtötung an.

[1]) Mutz, Christliche Aszetik, § 26 n. 3.

Demnach ist die Abtötung nichts anderes als die Regelung und Unterordnung der Sinne und Leidenschaften unter die Herrschaft der Seele. Sind die Leidenschaften und Sinne folgsame Werkzeuge der Seele geworden, stellen sie sich in den Dienst des geistlichen Lebens, dann sind sie abgetötet, ohne dadurch etwas von ihrer Kraft verloren zu haben: diese hat nur ein anderes Ziel erhalten.

116. Aus ihrer Aufgabe ergibt sich die Notwendigkeit der Abtötung. Wenn der Mensch auch nur einigermaßen sich selbst kennt, erfährt er immer wieder in sich selbst den Gegensatz von Geist und Fleisch[1]); und hat er das letzte Ziel seines Lebens erkannt, dann gibt es für ihn gar keinen Zweifel mehr, daß er die Abtötung üben muß, soll der Geist die Herrschaft erlangen und behalten. Ohne die Abtötung ist ein Fortschreiten in der Vollkommenheit unmöglich; ohne sie gibt es nicht einmal ein Beharren auf der untersten Stufe der Vollkommenheit. Die Leidenschaften drängen immer wieder zum Sinnlichen und Irdischen, sie wollen immer wieder sich zügellos ausleben — ohne Abtötung ist die Seele wehrlos, wird mit fortgerissen, Verstand und Wille kommen nicht zu Wort. Deshalb auch besteht der Herr so eindringlich auf der Notwendigkeit der Selbstverleugnung, die als das Fundament des christlichen Lebens erscheint[2]).

Worin die Abtötung besteht, ist nach den einzelnen Fällen verschieden. Der Klang des Wortes legt vielen Menschen den Gedanken nahe, es

[1]) Gal 5, 17. [2]) Luc 9, 23.

handele sich um eine möglichst rohe Behandlung des Körpers; die eigenartigen Formen mittelalterlicher Bußübungen mögen zu dieser Vorstellung den Anlaß geben. Dagegen ist aber zu bemerken, daß die Abtötung keineswegs jene rauhen Formen in ihrem Wesen trägt; sie ist sogar in den weitaus meisten Fällen äußerlich gar nicht wahrnehmbar — deshalb freilich vielleicht schwerer als großartige äußerliche Übungen. Im allgemeinen besteht die Abtötung in einem ununterbrochenen Kleinkrieg; nur dieser kann es erreichen, daß die Leidenschaften jedem leisen Wink des Willens gehorchen. Bei einem großen Werk der Abtötung mag in einem Einzelfall die Leidenschaft gehemmt werden — sie wird aber bei der nächsten Gelegenheit wieder aufwachen. Übrigens sind die großen Regungen der Leidenschaft, die außergewöhnliche Abtötungsmittel verlangen, seltener als die kleinen; und es ist ja das Ziel der Abtötung, die Leidenschaften gar nicht erst zu solchem Maß anwachsen zu lassen, daß sie mit außerordentlichen Mitteln bekämpft werden müssen. Selbstverleugnung und Selbstüberwindung — diese beiden sind dasselbe wie die Abtötung — sollen hauptsächlich in den kleinen Dingen des täglichen Lebens geübt werden. „Außerordentliche Strengheiten sind nur selten zu gestatten und nur bei solchen, deren Tugend erprobt ist. Stets muß hervorgehoben werden, daß nur wahre Demut und reine Meinung solche Übungen gottgefällig machen, da Eitelkeit und Selbstgefälligkeit sich gerne daran anschließen und daraus entstehen. Äußere körperliche Ka-

steiungen (Bußhemd, Bußgürtel, Geißel) sind mit dem Auge äußerster Vorsicht zu betrachten; sie bringen oft physische und moralische Gefahren"[1]); diese Arten der Abtötung müssen wirkliche Tugendwerke sein und dürfen den Körper nicht schädigen[2]); würden sie den Menschen so schwächen, daß sie ihn zur Erfüllung seiner Berufspflichten untauglich machen, dann wären sie eigentliche Sünde[3]).

117. An dieser Stelle erhebt sich die Frage nach der Stellung des Opfers im Bereich des Vollkommenheitsstrebens. Unter Opfer muß man hier den Verzicht auf eine sittlich gute Befriedigung eines berechtigten Verlangens der Natur verstehen. Unerlaubte Befriedigungen sind ja ohnehin ausgeschlossen; bei ihnen kann man eigentlich nicht von einem Opfer reden, da diese den Begriff der Freiwilligkeit, des Hinausgehens über die Pflicht in sich schließt.

Es gibt viele Christen, die das Opfer fast für das Wesentliche der Vollkommenheit halten. Aus dem oben Gesagten ergibt sich, daß solche Auffassung falsch ist: „die Vollkommenheit besteht nicht im Opfer, sondern in der Wiederherstellung der rechten Ordnung"[4]). Es läßt sich aber nicht leugnen, daß auch das Opfer erlaubter Befriedigungen zum Streben nach Vollkommenheit gehört — nicht zwar als etwas Wesentliches, wohl aber als ein unerläßliches Mittel. Diese

[1]) Mutz, Christliche Aszetik, § 20 n. 6.
[2]) Thomas, STh II—II, q. 88, a. 2, ad 3.
[3]) Thomas Quodlib. 5, a. 18.
[4]) Tissot, Das innerliche Leben, Teil 1, Kap. 16 n. 1.

Notwendigkeit besteht dann, wenn eine Befriedigung zwar in sich gut ist, den Menschen aber erfahrungsgemäß über die rechte Grenze hinausführt und ihn dazu verleitet, sich auch den unerlaubten Befriedigungen hinzugeben. „Alles zu benützen verstehen, ist vollkommener, als vielem zu entsagen; und es ist oft tugendhafter und vorteilhafter, eine Freude zu benützen und zu heiligen, als sie zu unterdrücken“[1]). Das Opfer kommt nur soweit in Betracht, als eine schwache Stelle der Seele dadurch vor einem Angriff bewahrt werden kann. Der Einzelne muß auf Grund der Selbsterkenntnis entscheiden, ob im Einzelfall ein Opfer notwendig ist oder nicht. Damit wird nicht geleugnet, daß die Liebe zum Opfer drängt: „Liebe und Opfer wachsen an einem Stamm“; denn „lieben“ heißt, sich selbst aufgeben, sich entäußern zugunsten dessen, den man liebt, heißt: sich ganz dem Geliebten schenken und darum alles, was man besitzt und vermag, freudig und gern und ohne allen Vorbehalt in seinen Dienst stellen. So ist der tiefste Sinn der Liebe, ihr geistiger Gehalt das Opfer des eigenen Selbst für den anderen“[2]). Damit ergibt sich aber auch, daß dieses Opfer der Liebe gar nicht in dem Verzicht auf eine einzelne Befriedigung der eigenen Neigung besteht, sondern in einer Hingabe der ganzen Persönlichkeit. Der Verzicht auf eine einzelne Befriedigung kann ein Opfer sein; ebenso aber kann es ein Opfer in dem eben beschriebenen Sinne sein, wenn man

[1]) Tissot a. a. O., n. 6. [2]) Geyser, Max Schelers Phänomenologie der Religion, Kap. 8, S. 110.

eine irdische Freude genießt, die Gott gewährt — wenn nämlich dadurch die Natur wieder leistungsfähiger für den Dienst Gottes gemacht wird.

Die Stellung des Opfers wird also ganz allgemein dahin bestimmt, daß es notwendig und gut ist, soweit es den Menschen zu größerer Liebe befähigt; daß es aber keinen Eigenwert besitzt, sondern nur als Mittel zu dienen hat. So kann das Opfer in vielen Fällen erforderlich sein, ohne daß man eine allgemeine Notwendigkeit des Verzichtes auf alle eigene Befriedigung behaupten kann.

118. Der Nutzen der Abtötung ist leicht zu ersehen. Zunächst wird der Mensch durch sie Herr im eigenen Hause; der Verstand wird nicht mehr von übermächtigen Eindrücken gehemmt, der Wille nicht mehr in seinen Entscheidungen behindert. Die Niederhaltung der Sinnlichkeit bedingt die Herrschaft der Seele, macht sie wahrhaft frei, gibt ihr die Möglichkeit mit voller Energie in ihrem eigenen Bereiche zu wirken, ohne daß sie noch an das Irdische gekettet wäre. Durch die Abtötung wird aber nicht nur dieser negative Zweck erreicht, sondern auch positiv der Leib in den Dienst des Geistes gestellt, die Energie des ganzen Menschen für den Dienst Gottes fruchtbar gemacht.

§ 25. Die Abtötung der Sinne und Seelenkräfte.

119. Solange der Mensch auf Erden lebt, ist die Seele darauf angewiesen sich des Körpers als Organ zu bedienen; ohne die Mitwirkung des Körpers ist überhaupt keine seelische Betätigung

möglich. Auch das Material der seelischen Betätigung muß vom Körper, näherhin von den Sinnen geliefert werden. Daraus folgt die wesentliche Bedeutung der körperlichen Gesundheit für das normale Arbeiten der Seele. Nun sind aber die Sinne nicht willkürliche Fähigkeiten, die der Mensch nach Belieben ein- oder ausschalten kann; sie reagieren mit Notwendigkeit auf jeden ihnen entsprechenden Reiz ohne Rücksicht darauf, welche Bedeutung dieser Reiz für das Seelenleben haben kann. Bei ihrer Unmittelbarkeit und Frische haben diese sinnlichen Eindrücke vielfach einen bestimmenden Einfluß auf das Seelenleben; die Seele steht in ihrem Bann und wird durch sie von den geistigen Dingen abgezogen. Will also die Seele nicht auf falsche Wege gedrängt werden, dann muß sie die Sinne regeln, indem sie — da die Betätigung der Sinne selbst nicht aufgehoben werden kann — für die rechte Auswahl der Sinnesreize sorgt. Darin besteht die Abtötung oder Regelung der Sinne.

Damit ist ohne weiteres gesagt, daß der Körper und seine Organe nicht beschädigt oder zerstört werden sollen: nicht die sinnlichen Fähigkeiten sind der Gegenstand der Abtötung, sondern ihre Betätigung. Der Manichäismus, der die Geschöpfe selbst, also auch die Sinne, in sich für böse hält, ist eine Irrlehre, eine Schmähung des Schöpfers — mag er auch als Weisheit auftreten[1]): „Leider glauben viele, die Gnade dadurch recht zu erheben, daß sie die Natur herabsetzen und vernichten. Das heißt aber: Gott als Gnaden-

[1]) Col 2, 21 ff.

spender loben wollen und ihn als Schöpfer schmähen und herabwürdigen. Wer Gottes Gnade erheben will, braucht dieses nicht auf Kosten der Natur zu tun"[1]). „Der Leib soll uns ein gefügiges Werkzeug für den Dienst Gottes werden, damit wir die ewige Seligkeit erlangen. Darum müssen wir ihm soviel gewähren, daß wir die von Gott uns gegebene Aufgabe zu erfüllen imstande sind, aber andererseits ihm auch Gewalt antun, damit die böse Begierlichkeit gezähmt werde. Die Abtötung muß demnach gebraucht werden wie eine Arznei"[2]). Es muß immer wieder betont werden, daß die Abtötung der Sinne nur ein Mittel sein kann zur Stärkung des geistlichen Lebens; jede andere Abtötung ist zwecklos und widersinnig, kann sogar sündhaft sein, wenn durch Übertreibungen das körperliche Leben geschädigt wird[3]).

120. An dieser Stelle muß auch die Stellung der aszetischen Theologie zum Sport erwähnt werden. Unleugbar besitzt der Sport großen Wert für die Ausbildung der körperlichen Kräfte, obwohl hier auch leicht Schädigungen eintreten können, vor allem durch Überanstrengung des Herzens (dilatatio cordis, Sportherz). Zweifelhaft aber erscheint sein Wert für das geistliche Leben, wenn man ihn im Sinne der Modernen als das Allheilmittel für alle Schäden der Menschheit anpreist. Die Vollkommenheit des Menschen liegt nicht im Leibe, sondern in der Seele; eine

[1]) Scheeben, Natur und Gnade, S. 72.
[2]) Mutz, Christliche Aszetik, § 20 n. 4.
[3]) Gregorius M., Moralia lib. 30, cap. 14.

Übertreibung des Sportes aber züchtet nur ein modernes Gladiatorentum, ein Überwiegen des Leibes über die Seele, eine Überschätzung körperlicher Werte. Die Kräftigung des Körpers bedeutet an sich nur eine Kräftigung der Sinnlichkeit; und die Rolle des Sportes als Abtötung bleibt dahinter weit zurück. Die vielfach gepriesene Bedeutung des Sportes als Erziehung zur Selbstbeherrschung und Disziplin ist — wenigstens angesichts des modernen Sportbetriebes — durchaus zu leugnen, zumal wenn der Sport sinnlose Rekordleistungen bezweckt oder rohe Formen annimmt. Die übergroße Wertung, die dem Sport im Interessenkreis des modernen Menschen gewährt wird — man braucht nur die erste beste Zeitung vorzunehmen, um das zu erkennen — ist kein günstiges Zeichen eines wahren Fortschrittes, verkündet im Gegenteil ein Versinken in den Materialismus. Nur wenn der Sport mit bewußter M ä ß i g u n g betrieben wird, kann er wertvoll sein; weckt er aber im Menschen den Ehrgeiz, schlägt er die ganze Seele in seinen Bann, verleitet er zu einer Vernachlässigung der Berufspflichten, dann ist er verderblich, da er das w a h r e Ziel vergessen läßt, die s i t t l i c h e Vollkommenheit. In der Praxis ist der Sport vielfach eine Quelle der Verwilderung und der Unsittlichkeit; man kann ihm deswegen nur mit Vorsicht und Mißtrauen begegnen.

121. Der verbreitetste Sinn des Menschen ist der des Gefühles, im engeren Sinne der T a s t s i n n. Jede Berührung des Körpers mit Fremdkörpern wird von einem Gefühl beantwortet, das

entweder Lust oder Schmerz ist. Manche dieser Gefühle liegen auf einer gewissen Grenze zwischen Lust und Schmerz (z. B. das Gefühl beim Kratzen juckender Stellen); fast alle Gefühle gehen bei zu großer Stärke oder zu langer Dauer aus dem Lustgefühl in den Schmerz über. Der Tastsinn hat auch insofern eine besondere Bedeutung, als sich mit seiner Erregung oft Organgefühle verbinden, vor allem auf sexuellem Gebiet, wenn der Tastsinn durch die Berührung mit dem Körper von Personen des anderen (bei perverser Einstellung auch desselben) Geschlechtes erregt wird; dabei braucht die Erregung des Tastsinnes mit den geweckten Organgefühlen in keiner inneren Beziehung zu stehen und gar nicht auf sie hingeordnet zu sein. Der Umfang des Tastsinnes ist so groß, daß man alle anderen Sinne auf ihn zurückführen kann[1]). — Die Abtötung des Tastsinnes muß zunächst in einer Regelung seines Gebrauches bestehen. Die Geisteslehrer empfehlen mit Recht immer wieder, nach Möglichkeit die körperliche Berührung anderer Menschen zu vermeiden, soweit diese nicht nötig oder durch die Höflichkeit erfordert ist; die Gefahren werden bei fremden Personen größer sein als bei Verwandten. Man darf in dieser Regel keine Prüderie oder das Ergebnis einer Angst vor der Sexualität sehen, sondern einen Grundsatz, der sich aus langer Erfahrung als sehr begründet erwiesen hat. Vielfach wird aber auch eine weitergehende Bezähmung dieses Sinnes zu empfehlen sein; diese wird hauptsächlich darin bestehen müssen, daß man ihn nicht

[1]) Thomas, STh, I, q. 76, a. 5.

allzu sehr verzärtelt; es brauchen dazu nicht besondere körperliche Bußübungen verrichtet zu werden: es genügt, daß man der Weichlichkeit entgegen tritt. Leicht ist die Abtötung des Tastsinnes dadurch, daß man die Einrichtung seiner Wohnung nicht allzu luxuriös gestaltet, nicht durch üppige Möbel, gepolsterte Sessel, übermäßig weiche Betten eine Atmosphäre der Sinnlichkeit schafft. — Die äußeren körperlichen Bußübungen sind leicht gefährlich, da sie erfahrungsgemäß in vielen Fällen die Sexualität wecken, die dann als Sadismus und Masochismus, aktive und passive Grausamkeit mit geschlechtlicher Betonung sich äußert; auch werden durch solche Übungen die Nerven übermäßig erregt. Der moderne Kampf ums Dasein fordert eine haushälterische Ausnützung der körperlichen Kräfte, die man nicht schädigen darf, will man sich nicht für das praktische Leben unfähig machen.

122. Die zweite Stelle unter den Sinnen nimmt seiner Bedeutung nach der Gesichtssinn ein; man könnte ihn sogar mit einigem Rechte an die erste Stelle setzen, da er es vorzüglich ist, der dem geistigen Leben seinen Inhalt liefert. Diese Bedeutung des Gesichtssinnes ist mit der Erfindung der Druckkunst und des Kinematographen gewaltig gewachsen; Presse und Film sind fast die einzigen Wege zur geistlichen Bereicherung. Bei der Stellung der heutigen Welt zu Gott und seinem Gesetz ist der Gesichtssinn für den Christen die Quelle unzähliger Gefahren. Das gedruckte Wort und das Bild machen einen unmittelbaren Eindruck, der beliebig oft wieder-

holt werden kann; außerdem sind die Eindrücke fast durchweg gleichartig — Sensation folgt auf Sensation, die Erregung der niedrigsten Sinnlichkeit steht mehr oder weniger unverhüllt im Vordergrunde. Da bedarf es für den Christen weitgehender Abtötung des Gesichtssinnes: man muß nicht alles lesen wollen, man muß nicht alles gesehen haben. Je größer die Gefahr für Glauben und Sittlichkeit ist, desto strenger ist die P f l i c h t der Abtötung. In diesem Sinne gibt das B ü c h e r v e r b o t der Kirche, das leider viel zu wenig beachtet wird, wertvollste Fingerzeige; jedoch viele Druckwerke an Büchern, Zeitungen und Zeitschriften bedürfen keines eigentlichen Verbotes, da sie durch das Naturgesetz schon verboten sind, das den Menschen zur Selbsthilfe und zur Sorge für seine Seele verpflichtet. Auch wo keine unmittelbare Gefahr für Glaube und Sittlichkeit besteht, ist die Abtötung des Gesichtssinnes geboten: mögen die schlechten Eindrücke an sich auch überwunden werden, so bedeuten sie doch eine Schwächung der Seele; sie tauchen im gegebenen Augenblick wieder auf und können dann sehr verhängnisvoll wirken; eine H ä u f u n g führt sicher zum Untergang der Seele. — Der Gesichtssinn ist aber auch in weiterem Ausmaße abzutöten, sowohl gegenüber der Kunst wie gegenüber der Natur. Die m o d e r n e Kunst — soweit sie nicht christliche Kunst ist — steht mehr oder weniger im Dienste der Erotik. Zwar ist die Darstellung des nackten Menschenleibes an sich nicht schlecht, da dieser Leib von Gott geschaffen und demgemäß gut ist; man muß sich

aber immer bewußt bleiben, daß der tatsächliche Mensch, wie er nun einmal ist, fast notwendig vom Anblick eines nackten Körpers sexuell erregt wird. Die Behauptungen, daß jemand in reinem Idealismus solche Darstellungen schaffe oder betrachte, sind selten glaubwürdig; die Sexualität mag sich vielleicht unbewußt regen, aber beteiligt ist sie sicher, und man wird für die größte Mehrzahl der Menschen auch bewußte Regungen, zum wenigsten eine gewisse Lüsternheit annehmen müssen — gegenteilige Erklärungen beweisen nichts, da sie nicht nachgeprüft werden können. Bei dieser Sachlage ist die Abtötung des Gesichtssinnes gegenüber künstlerischen Darstellungen durchaus geboten, zumal man beachten muß, daß ein Eindruck, der das eine Mal ohne schädliche Nachwirkung geblieben ist, ein anderes Mal infolge einer veränderten Disposition und steigender Sexualitätskurve die schlimmsten Folgen haben kann. — Selbst die Natur fordert eine Abtötung des Gesichtssinnes. Ganz abgesehen sei dabei von allen Anregungen, die ein unmittelbarer Anlaß zur Sünde werden könnten — es genügt schon die verwirrende Menge der durch das Auge zuströmenden Eindrücke, um die Seele zu schwächen und zu zerstreuen. Ein Gang durch die Straßen einer Großstadt lenkt die Seele nach so vielen Seiten ab, daß es ihr große Mühe kosten muß sich wieder zu sammeln und auf Gott zu richten. Jene Eindrücke sind an sich nicht schlecht und können auch eine Bereicherung der Seele bedeuten; dann aber muß der Mensch immerhin noch seinen Gesichtssinn abtöten, um die Ein-

drücke auszuwählen und nur in einem bestimmten Maße aufzunehmen. Geistige Konzentration wird dazu führen, daß ein großer Teil der aufgenommenen Bilder gar nicht in das Bewußtsein gelangt; liegen sehr fesselnde Reize vor, dann muß die Seele energisch entweder den Gegenstand entfernen oder das Auge abwenden, sobald die Gefahr der Sünde droht. Die Abtötung des Gesichtssinnes wird erleichtert durch die Pflege eines reichen Innenlebens; es liegt dann für den Menschen nicht mehr ein so starkes Bedürfnis vor, ständig neue Eindrücke von der Außenwelt zu erhaschen.

123. Neben dem Gesichtssinn ist es der G e h ö r s s i n n, der die meisten Eindrücke vermittelt. Zwar kommt es auf die akustische oder visuelle Veranlagung des Einzelnen an, ob auf ihn das gesprochene Wort mehr Eindruck macht als das gelesene — dennoch gilt allgemein, daß die Eindrücke des Gehörssinnes tief gehen und die Seele zu weiterer Beschäftigung mit ihnen veranlassen. Am wenigsten gefährlich ist die Musik; zwar sind ihre Eindrücke sehr stark und das Gefühlsleben heftig erregend — aber diese Wirkung ist aus Mangel an deutlichen Vorstellungen, die erst von außen her an die Musik herangetragen werden müssen, recht unbestimmt und fordert eine bestimmte Einstellung und Empfänglichkeit des Hörers. Das W o r t ist es hauptsächlich, das den größten Eindruck macht. Auch hier gilt das vom Gesichtssinn Gesagte: ein einzelner Eindruck mag unschädlich erscheinen, kann aber in der Folge durch eine Verknüpfung mit anderen Eindrücken

schädlich werden; eine Häufung schlechter Eindrücke bringt unmittelbare Gefahr. Deshalb muß der Gehörssinn abgetötet werden, indem man dem Anhören von Reden gegen den Glauben, die Sittlichkeit und die Nächstenliebe nach Möglichkeit ganz aus dem Wege geht. Ist dieses nicht möglich, dann muß die Gelegenheit wenigstens nach Kräften eingeschränkt und ihre Wirkung durch Konzentration auf geistliche Dinge aufgehoben werden. In letzterem Falle wird die Gnade Gottes den guten Willen unterstützen. Nicht übersehen werden darf, daß es vielfach eine P f l i c h t ist, schlechten Reden auszuweichen, wenn man seine eigene Schwäche schon aus der Erfahrung erkannt hat oder wenn die Reden derart sind, daß sie normalerweise zur Sünde verleiten; in diesem Falle ist das Gebot vom Naturgesetz der Selbstliebe gegeben und verlangt zu seiner Erfüllung selbst die Übernahme von Opfern.

124. Von wenig Bedeutung für das geistliche Leben ist der Geruchssinn; desto mehr Beachtung verdient der G e s c h m a c k s s i n n, der die Quelle der Unmäßigkeit und durch die Unmäßigkeit oft großen sittlichen und sozialen Elendes ist. Bei der Stärke des Selbsterhaltungstriebes und der Notwendigkeit der Nahrungsaufnahme nehmen Essen und Trinken eine so bedeutende Stelle im Leben des Menschen ein, daß die Heilige Schrift sagen kann: „Alle Arbeit des Menschen ist für seinen Mund — aber seine Seele wird nicht davon satt“[1]). Daraus erklärt sich das große Interesse, das gerade diesem Gebiete zugewendet wird; es

[1]) Eccle 6, 7.

entwickelt sich ein Feinschmeckertum, das bald das letzte Ziel des Menschen in einem recht raffinierten Genuß von Speise und Trank erblickt. Dem gegenüber muß die Abtötung sowohl das Maß als die Auswahl der Speisen und Getränke regeln. Es ist zunächst eine Erfahrungstatsache, daß die meisten Menschen *zuviel* essen und trinken; die Folgen dieses Übermaßes sind auf körperlichem Gebiete die mannigfachsten Stoffwechselkrankheiten (bei denen freilich außer dem Übermaß vielfach noch eine falsche Auswahl der Nahrungsmittel verursachend mitwirkt), auf seelischem Gebiete eine Abstumpfung der geistigen Fähigkeiten. Durch die Überladung der Verdauungsorgane wird das Blut und die psychophysische Energie einseitig für diese in Anspruch genommen, so daß das Gehirn in seiner Leistungsfähigkeit beschränkt wird; daraus entsteht allmählich die Unfähigkeit zu jeder geregelten und ernstlichen geistigen Anstrengung. Dasselbe gilt noch viel mehr von einem Übermaß im Genuß alkoholischer Getränke; hierbei kommt schon die *Auswahl* der Genußmittel in Frage. Der Zweck der Nahrungsaufnahme ist ausschließlich die Erhaltung der Körperkräfte; Gott hat mit dieser Tätigkeit Lustgefühle verbunden, um der Natur ihre Erhaltung zu verbürgen. Diese Lustgefühle zu empfinden und zu bejahen, d. h. die Speisen und Getränke zu *genießen*, ist solange erlaubt und sittlich gut, als die Lust nicht zum Hauptzweck erhoben wird; erst sobald dieses letztere eintritt, wird die Lust unsittlich. Deshalb ist es wohl erlaubt, wohlschmeckende Speisen

auszusuchen — der Wohlgeschmack der Speisen hat die physiologische Nebenwirkung, die innere Sekretion anzuregen und dadurch die Verdauung zu erleichtern, wie der Appetit im allgemeinen die Zuträglichkeit der Speisen beweist, während entschiedene Abneigung gegen diese oder jene Speise ein Zeichen dafür ist, daß sie für den individuellen Körperzustand nicht paßt. Es soll aber der Wohlgeschmack der Speisen nicht der Hauptgesichtspunkt bei ihrer Auswahl sein; es ist im Gegenteil zu empfehlen sich in dieser Beziehung eine gewisse Beschränkung aufzuerlegen, um nicht allzu sehr am Essen interessiert zu werden; die erlangte Selbstbeherrschung wird dann der Versuchung der Unmäßigkeit entgegentreten können. Besonders zu beachten ist die Wahl der Getränke, vorzüglich der alkoholischen. Der Alkohol ist ein Gift, das auf die Nerven lähmend wirkt; seine gefäßerweiternde (vasodilatatorische) Wirkung täuscht das Gefühl der Wärme vor und läßt durch die Steigerung der Blutzufuhr einen schnelleren Ideenablauf eintreten, wodurch eine sorgfältige Überlegung mehr oder weniger unmöglich gemacht wird; vor allem aber wirkt er ausschaltend auf alle seelischen Hemmungen: die Vorsicht, die Scham, das Gewissen — und dadurch erweist er sich als ein gefährlicher Feind des sittlichen Lebens; die Kriminalstatistik weist nach, daß weitaus die meisten Verbrechen im Zustande der Alkoholvergiftung begangen werden. Die Abtötung auf diesem Gebiete ist für den Menschen n o t w e n d i g, wenn ihm an der Gesundheit seiner Seele etwas liegt. Die schädlichen Wirkungen

des Alkohols auf die körperliche Gesundheit, seine Schädigungen des Familienlebens, die Verwüstungen des sozialen Lebens lassen die vollkommene Abstinenz als ein wertvolles Ideal erscheinen; allerdings darf man nicht soweit gehen, die Abstinenz für eine Pflicht erklären zu wollen, wenn nicht für den Einzelfall eine besondere Neigung zu Ausschreitungen im Alkoholgenuß die Abstinenz erfordert. Viel geringer als die Wirkungen des Alkohols sind die Schädigungen des Nikotins, des Coffeins und ähnlicher Reizmittel; dennoch soll auch hier die Abtötung die Verwendung der Reize regeln. In der modernen Welt gelten vielfach auch die eigentlichen Narcotica, wie Morphium, Kokain, Pantopon, als Genußmittel; diese wie auch Opium, Haschisch usw. werden am besten vollständig gemieden oder nur als Heilmittel in genau bestimmten Grenzen genommen. — Neben der Menge und der Auswahl der Speisen ist noch deren Genuß selbst zu beachten. Die Anstandsregel, daß man in der Öffentlichkeit außer an den dazu bestimmten Orten nicht ißt, hat ihren Grund in der Empfindung, daß das Essen eigentlich den Menschen auf eine Stufe mit dem Tier stellt; die Scham, die sich mit der sexuellen Betätigung verbindet, erscheint in abgeschwächter Gestalt auch beim Essen. Es ist des Menschen unwürdig, sich dem Genuß bei der Nahrungsaufnahme so hinzugeben, daß die ganze Seele dabei interessiert ist, daß er für nichts anderes mehr Sinn hat. Deshalb ist es von allen Geisteslehrern immer empfohlen worden, wie es denn auch die beständige Übung in allen reli-

giösen Gemeinschaften ist: während des Essens auch den Geist zu beschäftigen. In der Familie tritt dafür ausreichend die Unterhaltung ein; wer aber dazu gezwungen ist, allein zu essen, der sollte während des Essens irgend ein Buch vornehmen. Der Eindruck dieser Lektüre braucht nicht so stark zu sein, daß er aufregt — das könnte die Verdauung schädigen, insofern dieser nicht mehr die nötige Blutmenge und psychophysische Energie zur Verfügung steht; es soll nur ein Ausgleich zwischen Leib und Seele geschaffen werden, eine Ablenkung der Seele von der unmittelbar materiellen Seite des Essens.

125. Die Abtötung der Sinne muß von jedem Menschen nach seinen eigenen Verhältnissen geregelt werden; die Selbsterkenntnis wird die schwachen Seiten der Charakteranlage zeigen, wird erkennen lassen, von welcher Seite und in welchem Maße durch sinnliche Eindrücke eine Gefahr für das geistliche Leben besteht. Wenn ein Christ aufrichtig bemüht ist, nach der Vollkommenheit zu streben, wird er die Gelegenheiten zur Abtötung seiner Sinne leicht und in großer Zahl auffinden.

Neben den Sinnen bedürfen aber auch die inneren Seelenkräfte der Abtötung, d. h. der Regelung; ist doch die Seele an sich genau so der Sünde fähig wie die Seele im Körper, und beweist doch der Fall der Engel, daß diese Möglichkeit zur Wirklichkeit werden kann. Unter den inneren Seelenkräften ist nun zunächst die Phantasie abzutöten: „Sie ist es vorzugsweise, die durch ihre Vorspiegelungen das Gefühl des Zornes, der Rache,

des Schmerzes und Kummers, der Besorgnis, der Furcht und Angst usw. wach erhält und bis zum Affekt zu erhöhen vermag; ebenso mächtig stachelt sie die Triebe, Strebungen und Begehrungen, den Geschlechtstrieb, die Genußsucht, Habsucht und Gewinnsucht, Ehrgeiz und Herrschbegier nicht nur auf, sondern nährt und steigert sie bis zur leidenschaftlichen Heftigkeit[1])." „Selbst die höheren Seelenkräfte können sich ihrem Einfluß nicht entziehen: ist sie selbst, weil von einer Neigung oder Leidenschaft gefangen, für etwas eingenommen oder fühlt sie sich abgestoßen, so sucht sie auch den Verstand auf ihre Seite zu bringen, indem sie diesem die Sache günstig oder ungünstig vorstellt; durch den Verstand wird dann auch der Wille gewonnen[2])." Vor allem spielt bei vielen Menschen die Phantasie eine große Rolle in der Frömmigkeit — aber ganz zu Unrecht: „aus der Betrachtung der Elemente der Frömmigkeit ergibt sich, daß sie vor allem eine Sache des Verstandes ist; sie ist also nicht Sache des Gefühles. Es ist ein befremdender Mißbrauch der Worte, wenn dieser schöne Name Frömmigkeit Mutwilligkeiten, die so viele beschränkte Seelen in den geistlichen Verrichtungen ausüben, beigelegt wird. Die Vorspiegelungen der Phantasie, so schön und süß sie sein mögen, sind oft nur eitle Ergötzungen getäuschter Seelen, die einen gewissen äußeren Schein der Frömmigkeit, aber nicht deren Kraft haben"[3]). Die Phantasie entnimmt ihre Stoffe

[1]) Ulrici, Leib und Seele (Leipzig 1866) S. 545.
[2]) Mutz, Christliche Aszetik, § 22 n. 1.
[3]) Tissot, Das innerliche Leben, Teil 1, Kap. 10 n. 4.

dem Gedächtnis, und so wird die Abtötung der Phantasie mit einer Abtötung des Gedächtnisses beginnen müssen.

An erster Stelle ist durch die Abtötung der Sinne dafür Sorge zu tragen, „daß unsere Umgebung und der Verkehr dem Gedächtnis keine schädlichen Vorstellungen zuführen[1])". Ist diese Vorsorge getroffen und wird sie entschlossen durchgeführt, dann ist ein sehr großer Teil der Gefahren von vornherein ausgeschlossen. Daneben muß dann eine eigentliche Abtötung des Gedächtnisses treten. Zwar ist es nicht möglich einen irgendwie einmal empfangenen Eindruck wieder aus der Seele zu entfernen: wohl aber kann man ihn aus dem wachen Bewußtsein fernhalten, indem man ihn nicht durch verwandte Eindrücke weckt oder ihn bei seinem Auftauchen sofort wieder verdrängt. Je öfter ein Gedächtnisinhalt wachgerufen wird, um so leichter drängt er sich von selbst hervor; je mehr man ihn aber isoliert und dadurch einkapselt, um so lebloser wird er; es muß also dem Gedächtnis gegenüber vielfach eine eigentliche Tötung versucht werden.

Ist das Gedächtnis geregelt, dann wird auch die Phantasie leichter zu beherrschen sein; dabei ist zu beachten, daß die Gefahr der Phantasie hauptsächlich in der Energie liegt, mit der sie ihre Vorstellungen ausmalt, in den Übertreibungen, die sie dabei liebt. Es muß also vermieden werden, Vorstellungen allzu stark werden zu lassen, vor allem, wenn diese Vorstellungen Sorgen und Hoffnungen für die Zukunft oder Regungen gegen die

[1]) Mutz a. a. O., n. 2.

Nächstenliebe enthalten. Gleicherweise wird die Phantasie zu konzentrieren sein, damit sie nicht regellos im Schatz der Erinnerungen wühlt und das Seelenleben in ein Traumdasein verwandelt. Wenn es sich nicht vermeiden läßt, gefährliche Erinnerungen hervorzurufen oder solche aufzunehmen — man denke nur an das Studium des Arztes und Priesters — dann ist besondere Wachsamkeit am Platze und größte Zurückhaltung der Phantasie: „reine Intention und Gebet können alles unschädlich machen[1])". Unliebsame Erinnerungen werden vielfach von selbst, vor allem auch im Traume, manchmal jedoch auch im wachen Zustande, lebendig werden, wenn zufällig ein neuer gleichartiger Eindruck die Seele trifft; in solchem Falle muß die Seele im wachen Zustande sofort davon abgewendet werden; ist dieses nicht durchführbar, dann ist geduldiges Ausharren notwendig.

Zur Abtötung des Gedächtnisses und der Phantasie ist das beste Mittel die Beschaffung eines positiven g u t e n Inhaltes. Ernste geistige Beschäftigung, Betrachtung und Studium der Wissenschaften werden soviel starke gute Vorstellungen herbeischaffen können, daß alles Schlechte allmählich zurückgedrängt wird.[2])

126. Auch die höheren Seelenkräfte Verstand und Wille sind Gegenstand der Abtötung. Der V e r s t a n d ist von Natur aus mit dem Wissenstriebe ausgestattet; sobald sich die Vernunft zu regen beginnt, stellt sie Fragen und verlangt deren Beantwortung. „Der Leitung dieses Triebes fällt

[1]) Mutz, Christliche Aszetik, § 22 n. 3. [2]) Mutz a. a. O.

somit eine doppelte Aufgabe zu: sie hat dafür zu sorgen, einmal daß dieses Geistesvermögen sich in seiner Betätigung nicht unnützen oder gar schädlichen Dingen zuwende, sodann daß sich die Aneignung des Wissens in einer Weise vollziehe, wie sie der durch den Glauben erleuchteten Vernunft entspricht[1]). „Der Verstand muß also bewahrt werden vor der Unkenntnis der notwendigen und nützlichen Dinge, auf der anderen Seite vor der Neugierde[2])." Gerade die Neugierde gefährdet das geistliche Leben: „die fabelhafte Leichtigkeit und Lebhaftigkeit des geistigen Verkehrs in Wort und Schrift hat die allen angeborene Neugierde zu einem krankhaften Zuge des jetzigen Geschlechtes entwickelt, so daß sie in allen Kreisen, die geistlichen nicht ausgenommen, großen Schaden anrichtet. Sie überantwortet die Geister der Zerstreuung und Aufregung, der Oberflächlichkeit und Verflachung, raubt ihnen die Neigung, die Kraft und Zeit zu ernstem Denken, gründlichem Studium, zu innerer Sammlung, erfüllt das Gedächtnis mit wertlosem Ballast, wenn nicht mit Giftstoff, und wirkt durch all das nachteilig auf die Haltung des sittlichen Willens[3])". Dieser Neugierde gegenüber ist die Abtötung am Platze in der Form der Selbstbeherrschung. Die Abtötung wird in der Aufnahme des Wissens die rechte Ordnung einhalten: an erster Stelle muß das Wissen um Gott und geistliche Dinge stehen, an

[1]) Mutz a. a. O., § 23 n. 1.

[2]) Kazenberger, Scientia salutis, p. 1, cap. 2, § 4 n. 1.

[3]) Egger, Die Hingabe des Priesters an den dreieinigen Gott, S. 40.

zweiter Stelle das Wissen um weltliche Dinge; und unter diesen werden wieder den ersten Rang die berufsnotwendigen Kenntnisse einnehmen, den zweiten alle übrigen. Diese Rangordnung zu beachten ist sehr wichtig: der Mensch hat sein letztes Ziel in Gott und muß deshalb danach streben, sowohl Gott als den Weg zu ihm genau zu kennen; alles andere ist dieser Kenntnis gegenüber völlig wertlos. Das Streben nach Heiligkeit erfordert eine gute und den Verhältnissen entsprechende Ausbildung des Verstandes. Nicht zu leugnen ist, daß der moderne Schulbetrieb viel dazu beiträgt, daß die rechte Ordnung außer acht gelassen wird, wie er zu gleicher Zeit viel unnützes Zeug kennen lehrt, das weder für das zeitliche noch für das ewige Leben den geringsten Wert besitzt.

Die Abtötung wird ferner bei der Aufnahme des Wissens die rechten G r e n z e n einhalten müssen: der Mensch als Geschöpf kann niemals allwissend sein, überall stößt er auf unübersteigbare Schranken seiner Erkenntnis, die er demütig anerkennen muß, ohne deshalb seine Forschungen einzustellen. Die Einstellung auf Gott wird sich leicht vollziehen, wenn neben dem Studium der Wissenschaften das Gebet nicht vernachlässigt wird, das dem Menschen die übernatürliche und erfahrungsmäßige, d. h. mystische Gotteserkenntnis verschafft.

Aus der gewonnenen Erkenntnis folgt das U r t e i l. Auch hier muß die Abtötung eingreifen: „damit der Verstand ein wahres Urteil über die Güte oder Schlechtigkeit einer Handlung fällen kann, muß man diese ohne jede Neigungsäußerung betrachten, bevor der Wille sie liebt oder haßt,

ob sie nach dem Willen Gottes, der Regel der Klugheit ist oder nicht[1])". Vor allem soll der Christ seinen Nächsten gegenüber nicht hartnäckig auf seiner Meinung bestehen, wenn es sich nur um untergeordnete Fragen handelt; sobald freilich bedeutende Sachen zu beurteilen sind oder es sich um den Beweis eines wissenschaftlichen Problemes handelt, wird man aus Gewissenhaftigkeit ein nach sorgfältiger Überlegung gefälltes Urteil festhalten müssen, bis das Gegenteil erwiesen ist.

Der Wille kann den Verstand zur Tätigkeit überhaupt anregen und ihn auch auf diesen oder jenen Gegenstand hinlenken; dem Urteil des Verstandes gegenüber ist er in praktischen Fragen frei. Daraus ergibt sich, daß er im geistlichen Leben von ausschlaggebender Bedeutung ist: die Vollkommenheit liegt ja ihrem Wesen nach nur im Willen, in der Liebe. Daß der Wille manchen Hemmungen unterworfen ist, ergab sich bereits aus der Betrachtung der menschlichen Totalnatur. Diesen Hemmungen gegenüber soll der Wille durch die Abtötung frei gemacht werden, indem auf der einen Seite gegen alle gegenteiligen Einflüsse die Vernunft zur Herrschaft gebracht wird, auf der anderen Seite die durch die Vernunft gewonnenen Grundsätze beharrlich in die Tat umgesetzt werden. Letztere Arbeit ist nichts anderes, als die Übung der Tugenden; es zeigt sich hier besonders klar, wie auch die negative Arbeit der Abtötung schließlich in die positiven Werte der Aszese übergeht. Der Wille selbst muß insofern geregelt werden, als man alle Übertreibungen

[1]) Kazenberger, Scientia salutis, p. 1, cap. 2, § 4 n. 1.

vermeidet und die Willensenergie nur nach dem Werte der Gegenstände diesen zuwendet. Da aber die Willens k r a f t selbst keiner unmittelbaren Stärkung fähig ist, sondern nur mittelbar durch die Ausschaltung der Hemmungen erhöht wird, diese Ausschaltung aber nur durch die Erwerbung der guten Gewohnheiten, also der Tugenden erreicht werden kann — so ist die Lehre von der Abtötung des Willens nichts anderes als die Lehre von den Tugenden.

§ 26. Die Abtötung der Leidenschaften.

127. Die Leidenschaft ergab sich aus den Untersuchungen über die Natur des Menschen als eine Beeinflussung der Seele durch das sinnliche Erkenntnis- bzw. Strebevermögen. Nun spricht man zwar von vielen Leidenschaften: „der Grundtrieb aber, diejenige Leidenschaft, die die Wurzel und Quelle aller übrigen bildet und in ihnen sich tätig erweist, ist die L i e b e, so daß eigentlich die übrigen Leidenschaften nichts anderes sind als die Schattierungen der Liebe[1])". Die Liebe ist ja überhaupt der eigentliche Akt des Willens, wie der des Verstandes die Erkenntnis ist. Die Liebe nun tritt bei einer angenehmen Vorstellung als Wohlgefallen auf, das zur Begierde, zur Sehnsucht und zum Verlangen anwächst, wenn das Gut noch nicht vorhanden ist, aber erstrebt wird. Ist das Ziel erreicht, dann entsteht aus der Liebe die Freude: die Ruhe der Liebe im erreichten Gute. Die Vorstellung eines Übels erweckt den Haß, regt

[1]) Mutz, Christliche Aszetik, § 25 n. 2.

zum Abscheu an oder erzeugt Traurigkeit, wenn das Übel unvermeidlich ist. Hoffnung oder Verzagtheit reagieren auf die Vorstellung von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit ein Gut zu erreichen; Furcht oder Kühnheit treten einem schwer oder leicht überwindbaren Hindernis entgegen. Ist das Übel eingetreten, so wird der Zorn ausgelöst. — Diese verschiedenen Leidenschaften sind nur verschiedene Einstellungen des Willens zu einem Gut, das näher oder ferner liegt, leicht oder schwer oder gar nicht erreicht werden kann, dessen Erlangung von kleinen oder großen Schwierigkeiten begleitet ist: das treibende Moment ist immer, wie es nicht anders sein kann, die Liebe.

Alle diese Leidenschaften sind n a t ü r l i c h und deshalb in sich weder gut noch schlecht; die Haltung des geistigen Willens zu ihnen verleiht ihnen erst ihren sittlichen Wert oder Unwert. „Eilen die Leidenschaften dem Willen voraus, dann beeinträchtigen sie die Freiheit desselben, damit aber auch die Zurechenbarkeit der Handlung. Folgt die leidenschaftliche Erregung dem Willen nach, dann hängt ihre Bewertung davon ab, ob sie mehr als eine natürliche Folge des Willensaktes anzusehen ist oder ob sie vom Willen selbst freiwillig hervorgerufen ist. Werden die Leidenschaften vom Willen selbst hervorgerufen oder läßt doch der Wille ihnen freien Lauf, dann nehmen sie teil an der Freiheit des Willens und sind der Verantwortlichkeit des Menschen zuzurechnen. Ist die Handlung gut, dann sind es auch die Leidenschaften, und dann mehren sie auch das Verdienst; ist die Handlung schlecht, dann

sind auch sie es und vermehren die Schuld[1])". Die Leidenschaften sind nicht etwa des Menschen unwürdig, sondern eine wertvolle Gabe Gottes, weil sie die Willensenergie mächtig unterstützen können: „da besitzt der Mensch auf einmal ein ungleich höheres Maß von Einsicht, Scharfsinn, Lebhaftigkeit, als ihm in ruhigen Augenblicken eigen ist. Es äußern sich viel edlere Gesinnungen, es reifen großartige Pläne, und man fühlt die Kraft sie auch auszuführen; da ist kräftiger Widerstand gegen die Hindernisse, die der Erfüllung der Pflicht und der Tugend sich in den Weg stellen; da werden die Seelenkräfte in Spannung gebracht, und jede gute Handlung wird mit größerer Bereitwilligkeit und somit vollkommener ausgeführt[2])".

Demnach handelt es sich bei der Abtötung der Leidenschaften um deren Regelung, damit sie völlig unter die Herrschaft des Willens kommen. Freilich ist dieses Ziel auf Erden niemals vollkommen zu erreichen, da eben die Leidenschaften als Teile der Sinnlichkeit an deren ausschließlichem Streben zum Sinnlichen teilnehmen und deshalb notwendig immer wieder in Widerspruch zu der Seele geraten; es läßt sich aber durch kluges Verhalten so viel erreichen, daß man schlechten Regungen der Leidenschaft leicht begegnen und die guten leicht erwecken kann.

Die Abtötung der Leidenschaften setzt voraus die Abtötung der Sinne und der Phantasie, damit den Leidenschaften keine gefährliche Nahrung geboten wird. Ablenkung und Einschränkung

[1]) Mutz a. a. O., § 26 n. 2.

[2]) Jungmann, Das Gemüt (Freiburg 1885) S. 105.

der Leidenschaften sind die allgemeinen Mittel zu ihrer Abtötung; wird kein entsprechender Gegenstand dargeboten und die Regung der Leidenschaft vom Willen überwacht, dann ist sie völlig außerstande, eine bedrohliche Macht zu entfalten. Es ist noch ein kurzer Blick auf die Abtötung der wichtigsten Leidenschaften im einzelnen zu werfen[1]).

128. Die Liebe kann bestimmt werden „als eine Erregung des sinnlichen oder sensitiven Begehrens, die durch ein von den Sinnen oder der Phantasie vorgestelltes Gut hervorgerufen ist und im Wohlgefallen und der Hinneigung zu eben diesem Gute besteht“[2]), in der Angleichung des Strebevermögens an ein Gut, d. h. im Wohlgefallen selbst[3]). Die Liebe kann sich also nur auf einen Gegenstand richten, der ein Gut ist oder wenigstens als ein solches vorgestellt wird[4]); solche Vorstellung ist sehr oft verbunden mit der Wahrnehmung einer gewissen Ähnlichkeit[5]): oft ist diese Ähnlichkeit nicht eine schon wirkliche auf beiden Seiten, sondern bei dem einen ist nur die Anlage und das Bedürfnis vorhanden für das, was der andere besitzt und wovon dieser ihm mitteilen soll[6]). Unter Menschen pflegt die Liebe Gegenliebe zu erzeugen. Die Wirkung der Liebe ist die Bindung der Seele an den geliebten Gegenstand; je größer die Liebe ist, um so weniger Energie bleibt

[1]) Vgl. Mutz, Christliche Aszetik, § 28—38.
[2]) Mutz a. a. O., § 28 n. 1.
[3]) Thomas STh I—II, q. 26, a 1.
[4]) Thomas STh I—II, q. 27, a. 1.
[5]) Eccli 13, 20. [6]) Thomas STh I—II, q. 27, a. 3.

der Seele für andere Dinge übrig: die Liebe ist die Mutter der Ekstase[1]). „Die Hingabe des Gemütes und des Willens an einen Erkenntnisgegenstand kann in hohem Grade beitragen zur intensiven und dauernden Hingabe des Intellekts an diesen Gegenstand. Darum begreift es sich, daß jene die natürliche Ekstase bewirkende Ausschließlichkeit der Krafthingabe am leichtesten auf religiösem Gebiete sich zeigen wird"[2]), aber auch auf natürlichem Gebiete kann die Bindung der Seele außerordentlich weit gehen, vor allem bei der sinnlichen Liebe unter den Menschen.

Die Abtötung oder Regelung der sinnlichen Liebe wird dadurch geschehen müssen, daß man einer ersten Regung der Leidenschaft nicht sofort nachgibt, sondern erst mit dem nüchternen Verstand den Gegenstand der Neigung auf seine Werthaftigkeit und Würdigkeit untersucht, besonders auch dessen Beziehungen zu Gott als dem höchsten Gute prüft. Wenn sich das Interesse des Menschen vorwiegend göttlichen und geistlichen Gegenständen zuwendet, werden schlechte Gegenstände die Liebe nicht so ohne weiteres erringen können; die Seele wird aufmerksam werden und beizeiten einhalten können, zumal dann schlechte Eindrücke von vornherein unlustbetont sind. Die Liebe zu Gott wird auf die sinnliche Liebe am allermeisten veredelnd und transformierend wirken. Sehr wichtig ist es, einer Verirrung der Liebe sofort entgegenzutreten; je mehr man sie wachsen läßt, desto mehr seelische

[1]) Dionysius Areopagita, De divinis nominibus, cap. 8 et 9.
[2]) Zahn, Christliche Mystik, § 37, S. 524 f.

Energie stellt sie in ihren Dienst, desto weniger Kraft bleibt für den Widerstand übrig — es ist eine alte Erfahrung, daß die Liebe, und vor allem die sinnliche Liebe, blind macht, wenn man sie nicht in Schranken hält. Die beste Abtötung der Liebe besteht darin, daß man sie auf Gott und gute Gegenstände richtet; denn da die Liebe eine Tätigkeit ist, kann sie nicht anders geregelt werden, als daß man ihr gute Ziele gibt, weil eine Untätigkeit der Seele nicht zu erreichen ist; die Übung der Tugend ist also die beste Abtötung der Liebe.

129. Das Gegenteil der Liebe ist der Haß; er ist „eine Bewegung der Abwendung, die im Strebevermögen eintritt, sobald es etwas von ihm Abweichendes, ihm nicht Entsprechendes oder Feindliches wahrnimmt“[1]). „Der Haß geht aus der Liebe hervor. Der Grund hierfür ist, daß man bei jedem Ding zunächst betrachten muß, was ihm entspricht und dann erst, was ihm widerspricht; denn dadurch widerspricht etwas einem anderen, daß es das Entsprechende verdirbt und hindert; es muß also die Liebe früher da sein als der Haß, und nichts kann gehaßt werden, als was dem Entsprechenden, das geliebt wird, widerspricht: es entspringt demnach aller Haß aus der Liebe[2]).“ Damit ergibt sich für die Abtötung des Hasses: „Die Leidenschaft des Hasses regeln heißt nichts anderes als: die Liebe regeln“[3]).

---

[1]) Philippus a SSma Trinitate, Summa theologiae mysticae, p. 1, tract. 1, disc. 3, a. 5.

[2]) Antonius a Spiritu Sancto, Directorium mysticum (Paris 1904) tract. 2, disp. 1, sct. 9 n. 111.

[3]) Mutz, Christliche Aszetik, § 29 n. 2.

Im einzelnen muß bei jeder Regung des Hasses gegen einen Gegenstand oder eine Person zunächst die Vernunft untersuchen, ob der Haß auch wirklich berechtigt ist. Vielfach nämlich läßt nur der erste Eindruck eine Sache als hassenswert erscheinen, während bei näherer Überlegung sich zeigt, daß auch manche gute Seiten vorhanden sind, daß das anscheinende Übel gute Wirkungen hat, daß der anscheinende Feind ein Bruder ist[1]). Man wird deshalb gut tun, bei jeder Regung der Abneigung bewußt die guten Seiten des Gegenstandes hervorzuheben, und das gilt besonders von Abneigungen gegen andere Personen: sucht man nämlich deren gute Seiten hervor, dann wird die ganze Stimmung freundlicher; mit Leichtigkeit findet man für das Verhalten des Feindes mildernde Umstände, das Gesetz der Nächstenliebe zeigt ihn als in Gott mit dem Beleidigten innig verbunden — ist aber erst einmal eine sympathische Einstellung geschaffen, dann ist der Haß nicht mehr leicht möglich. Wie die Liebe blind macht, so auch der Haß; und deshalb ist es für den Christen die erste Pflicht, sich vor der Verblendung zu bewahren. Dasselbe gilt sinngemäß für den Haß gegen Dinge, gegen zeitliche Übel. Die vom Glauben erleuchtete Vernunft läßt als den einzig hassenswerten Gegenstand die S ü n d e erkennen und alles, was zur Sünde verleiten kann. In diesem Sinne kann der Herr dann auch von einem Haß gegen sich selbst und gegen andere Menschen sprechen und diesen befehlen[2]): soweit die eigene

[1]) Augustinus, In Ps 54, 1; Brev. Rom. in fer. V in Coena Domini lect. 5. [2]) Joh 12, 25; Luc 14, 26.

Person oder andere Menschen auf dem Wege zu Gott als Hindernisse erscheinen, unterliegen sie dem Haß[1]). So ist der Haß nichts anderes als die Liebe zu Gott.

„Der Zorn ist die Begierde nach Rache für ein uns wirklich (oder vermeintlich) zugefügtes Übel[2])." An und für sich ist die Leidenschaft des Zornes dem Menschen mit dem Tiere gemeinsam; doch zeigt sich die überragende Stellung des Menschen darin, daß sein Zorn sich nicht nur gegen die unmittelbare, sondern auch gegen die erste Ursache des Übels richtet: der Mensch kann gegen andere Menschen, ja sogar gegen Gott zornig sein. Dem Übel an sich widersteht der Haß; der Zorn hat seine psychologische Wurzel in dem Gefühl einer Beeinträchtigung der eigenen Person, erscheint also als Teil des Selbsterhaltungstriebes; soweit er sich gegen andere Menschen richtet, liegt ihm stets die Vermutung einer Geringschätzung oder Rücksichtslosigkeit von seiten der anderen zugrunde; je nach der Veranlagung kann schon diese Vermutung allein ohne jeden äußeren Grund den Zorn erregen. Zorn und Haß sind übrigens sehr nahe miteinander verwandt und oft kaum zu unterscheiden, da sich der Haß oft im Zorne Luft macht.

Die Abtötung des Zornes wird anderen Menschen gegenüber in der Übung der Demut und Sanftmut bestehen; bei allen Übeln aber, die den Zorn erregen, soll sich der Blick sofort auf Gott

[1]) Gregorius Magnus, Hom. 37 in Ev.; Brev. Rom. Commune unius martyris, lect. 9.

[2]) Cathrein, Moralphilosophie, Bd. 1 (3. Aufl.) S. 66.

richten, aus dessen Willen auch dieses Übel hervorgegangen ist. Statt in törichten Rachegedanken soll sich die Seele in Erwägungen über die Absichten Gottes ergehen — in dem Bewußtsein, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen[1]). Im Zorne treffe man niemals eine Entscheidung, da die Vernunft von wenig anderen Leidenschaften so sehr gehemmt wird, wie gerade vom Zorne; dessen physiologisches Bild zeigt eine starke Beschleunigung der Herztätigkeit und eine große Blutüberfülle im Gehirn; es wird nicht nur der Vorstellungslauf gehemmt, sondern es tritt auch oft selbst eine Störung der motorischen Zentren ein; die Bewegungen werden unüberlegt, die Sprache versagt. Ebenso muß es unbedingt vermieden werden, den Zorn nach außen kundzugeben; es kann zwar eine solche Entladung das Gefühl der Entspannung bringen — die Leidenschaft selbst aber wird dadurch nicht gemindert, sondern eher noch gestärkt durch eine Stärkung der körperlichen Disposition. Der Zorn ist vielfach eine Schwäche der individuellen Veranlagung, besonders in der Gestalt des Jähzornes; er muß aber vom Christen unbedingt überwunden werden, da er des Menschen unwürdig ist.

131. Die übrigen Leidenschaften treten als solche nicht in so ausgeprägter Weise hervor wie die genannten, sondern mehr als sinnlich-geistige Begleiterscheinungen des Seelenlebens. Es hat auch wenig praktischen Wert, die Begierde, Freude, Hoffnung, Traurigkeit und Furcht im Sinne einer

[1]) Rom 8, 28.

Leidenschaft zu behandeln; es empfiehlt sich vielmehr, sie mit den entsprechenden Tugenden zusammen zu behandeln, als deren Begleitung oder Gegensatz sie auftreten.

Zweites Kapitel. Die positive Arbeit

§ 27. Der Gebrauch der Gnadenmittel.

132. Wenn auch durch die Abtötung schädliche Einflüsse ferngehalten und widerstrebende Kräfte in den Dienst der Seele gebracht werden, dann kann doch das Streben nach der Vollkommenheit nicht ausschließlich in dieser an sich negativen Arbeit bestehen: die Vollkommenheit ist etwas Positives und kann nur durch positive Arbeit erreicht werden; die Kräfte müssen nicht nur geregelt, sondern nach ihrer Regelung auch gebraucht werden. Alle Arbeit des Menschen aber ist aus sich ungenügend, um ihm die wahre vom Christentum geforderte Vollkommenheit zu verschaffen, da diese wesentlich eine übernatürliche ist. Nach dem bisher Gesagten könnte der Anschein entstehen, als genüge eine natürliche Psychologie, um an der Seele erfolgreich arbeiten zu können. Wenn aber auch die aszetische Theologie zum großen Teile die Wissenschaft ist, die natürlichen Kräfte geschickt in den Dienst der Gnade zu stellen, so könnte doch mit einer natürlichen Wissenschaft allein nur eine natürliche Vollkommenheit erreicht werden; diese ist freilich nicht zu verachten, da die Gnade die Natur voraussetzt, genügen aber kann sie nicht.

Die physische Heiligkeit und damit die Vollendung der ethischen kann allein Gottes Gnade verleihen; die Natur aus sich ist völlig unfähig dazu, kann sie aus sich nicht einmal ahnen, geschweige denn erstreben. „Ohne mich könnt ihr nichts“[1]: dieses Wort gilt mit völliger Unbedingtheit. So muß demnach die positive Arbeit zur Erlangung der Vollkommenheit an erster Stelle sich darauf richten, die göttliche Gnade zu erwerben; ist diese vorhanden, dann muß sie ausgewertet werden. Demnach besteht die positive Seite des praktischen Vollkommenheitsstrebens im Gebrauch der Gnadenmittel und in der Übung der Tugenden.

133. Daß Gott der freie Herr seiner Gnade ist, liegt schon in dieser Bezeichnung; es ist also Gottes Sache zu bestimmen, wann und unter welchen Bedingungen er seine Gnade verleihen will. Nun hat die unendliche Liebe Gottes allen Menschen ohne jede Ausnahme die Gnade und damit die ewige Seligkeit zugedacht[2]; damit aber auch der Mensch etwas tue, seine Wertschätzung der göttlichen Gabe beweise, muß er gewisse Bedingungen erfüllen. Am wenigsten verlangt Gott von denen, die ohne ihre Schuld außerhalb seiner sichtbaren Kirche stehen, die also ohne ihre Schuld keine Kenntnis von der Offenbarung und ihren Gesetzen haben: bei ihnen genügt es, daß sie sich nach bestem Wissen und Gewissen für Gott entscheiden, soweit sie ihn erkennen, und daß sie nach dem Maß ihrer Erkenntnis und ihrer Kräfte das sittlich Gute tun[3]. Mehr wird von den

[1]) Joh 15, 5. [2]) 2 Tim 2, 4. [3]) Thomas STh I—II, q. 89, a 6.

Gläubigen der Kirche verlangt, und das mit Recht: sie besitzen durch die Offenbarung eine weitgehende Erkenntnis, sie sollen mit Gnaden jeder Art im reichsten Maße überhäuft werden; die Gläubigen müssen also die Gnadenmittel gebrauchen, d. h. bestimmte Dinge, an die Gott seine Gnade gebunden hat. Diese Gnadenmittel sind die Sakramente, die Sakramentalien und das Gebet. Diese Bestimmung Gottes ist eine Offenbarung seiner Weisheit: denn auf der einen Seite entspricht es der geistig-sinnlichen Natur des Menschen, daß ihm auch die geistige Gnade unter sinnlich wahrnehmbaren Zeichen nahekomme; auf der anderen Seite kann der Mensch nur durch die sichtbaren Gnadenmittel eine etwaige Gewißheit über den Besitz der Gnade erlangen.

Um nämlich die Wirkungen der Gnadenmittel recht bestimmen zu können, muß vorausgeschickt werden, daß die Gnade und die Natur in der Seele des Menschen nicht zwei nebeneinander liegende wesensfremde Bestandteile sind. Zwar besitzt die Natur keine Kraft, die Gnade zu erwerben, sie besitzt aber die Eignung die Gnade aufzunehmen. Die Übernatur ist die durch die Gnade erhobene und verklärte Natur, beide gehen eine innige Verbindung und Verschmelzung ein. Freilich ist es noch völlig ungeklärt, wie die Gnade und die Natur im einzelnen zusammenwirken, und die Frage wird wohl auch niemals von einem Menschen auf Erden beantwortet werden können, weil alle menschliche Erfahrung sinnliche Eindrücke voraussetzt, die Gnade aber übernatürlich und deshalb auch unsinnlich ist, weil ferner die

Erfahrung überhaupt niemals über den Kreis der Natur hinausgehen kann, solange sie nicht das Licht der Glorie besitzt. Deshalb kann man wohl sagen, daß die begnadigte Seele sich von der gnadenlosen unterscheidet wie der Mensch vom Tier — aber von dieser Unterscheidung läßt sich keine Vorstellung erwerben. Man muß demnach bei den Gnadenmitteln eine doppelte Wirkung unterscheiden: eine übernatürliche und eine natürliche; die übernatürliche Wirkung ist in keiner Weise wahrnehmbar, die natürliche kann man nach den Gesetzen der Psychologie berechnen und aus ihren Wirkungen feststellen. Die Offenbarung lehrt nun, daß die Gnade durch die Gnadenmittel unfehlbar erteilt wird, wenn diese in der rechten Weise gebraucht werden; die Art des Gebrauches aber kann man aus den natürlichen Wirkungen erkennen — und demnach wird die natürliche Wirkung eine gewisse Gewähr bieten, daß auch die übernatürlichen Wirkungen eingetreten sind. Dabei wird in keiner Weise zu leugnen sein, daß die Gnade auch die Natur in ihrer Tätigkeit beeinflußt; freilich kann sie das Seelenleben, soweit es körperlich bedingt ist, nicht verändern, sie beeinflußt aber den geistigen Willen, von dessen freier Entscheidung und Wahl der Verlauf des ganzen Seelenlebens abhängt.

134. Unter den Gnadenmitteln stehen die Sakramente an der ersten Stelle: sie sind von Christus selbst eingesetzt, sie wirken „ex opere operato", d. h. unfehlbar[1]), sie verleihen so eigentlich das übernatürliche Leben, daß es ohne sie

[1]) Conc. Trid. sess. 7, can. 8.

überhaupt nicht erhalten werden kann; denn selbst, wer ohne die Taufe oder nach einer schweren Sünde ohne die Buße auf Grund vollkommener Liebe und Reue die Gnade der Übernatur erhält, erhält sie nicht ohne Beziehung auf diese Sakramente, die er „in voto" empfangen muß, d. h. er muß bereit sein, alles zu tun, was Gott verlangt; nun verlangt aber Gott den Empfang dieser Sakramente: also liegt in der vollkommenen Liebe und Reue auch das Verlangen nach den Sakramenten. „Es gibt sieben Sakramente, d. h. sieben Lebensquellen, die für die göttlichen Bedürfnisse der irdischen Existenz genügen, vor allem das Sakrament, das die ewigen Keime zuerst aussät, die Taufe, die aus einem Kinde Adams einen Christen, ein Kind Gottes, der Kirche und der Ewigkeit macht. Die Firmung befruchtet die Taufkeime, indem sie der Seele die sieben Gaben des Geistes, des Lebendigmachers bringt. Die Eucharistie nährt die Pflanze mit einer Substanz, die keine andere ist als die Substanz des Sohnes Gottes und des Menschensohnes selbst. Die Buße macht die Verwüstungen wieder gut, heilt die Krankheiten und selbst den Tod, denn sie tilgt die Todsünde, die der Tod der Seele ist. Die Letzte Ölung ist die letzte Weihung und letzte Reinigung im irdischen Leben, Vorbereitung auf das ewige Leben, an dessen Schwelle die Seele angelangt ist. Schließlich die zwei Sakramente, die die heiligen Keime dauernd forterhalten. Die Priesterweihe, die denjenigen die Weihe gibt, die das göttliche Leben fortpflanzen; die Ehe, die denjenigen die Weihe gibt, die das menschliche Leben fortpflanzen.

Diese sind mit Vorzug die sozialen Sakramente; sie sind nicht mehr Sakramente des individuellen Wachstumes, sondern der sozialen Vervielfältigung: Gott hat jedem Leben den Auftrag gegeben, zu wachsen und sich zu vermehren[1])."

Die übernatürliche Wirkung der Sakramente ist eine dreifache. Zunächst verleihen sie die heiligmachende Gnade, die Übernatur, oder vermehren das göttliche Leben der Seele. Dies ist die von Gott an erster Stelle beabsichtigte Wirkung; dafür sind nach seinem Plane die Sakramente unentbehrlich. Weiter aber gewähren die Sakramente dem Menschen auch Rechte, indem sie die sogenannte „sakramentale Gnade" verleihen. Diese Gnade ist „ein Recht, das sich auf die heiligmachende Gnade gründet und in Kraft dessen der Mensch zur günstigen Zeit die Hilfe der aktuellen Gnade, die ihm zur Entwickelung der Früchte des Sakramentes dient, verlangen und erhalten kann[2])". Außerdem wirkt das Sakrament auch noch aktuelle Gnaden, die eine unmittelbare Anregung der Seele bedeuten.

Die Sakramentalien verleihen in der Ordnung der Übernatur Gnaden des Beistandes; ihr Hauptzweck aber ist es, die außernatürliche „heilende Gnade" zu vermitteln, d. h. eine Kräftigung der Herrschaft der Seele und eine Unterwerfung des Leibes unter die Seele, so daß sich die aus der natürlichen Kraft unerreichbare Harmonie zwischen Seele und Leib herausbildet. Die Sakramentalien sind nicht von Christus selbst

[1]) Tissot, Das innerliche Leben, Teil 3, Kap. 17 n. 2.
[2]) Tissot a. a. O. n. 4.

eingesetzt, wirken deshalb auch nicht unfehlbar wie die Sakramente.

Das Gebet schließlich kennt in seiner Kraft als Gnadenmittel fast keine Grenzen; es ist nahezu in seinen Wirkungen unbeschränkt. Zunächst vermittelt es Gnaden des Beistandes, ist aber als gutes Werk auch verdienstlich und vermehrt deshalb das Leben der Seele selbst. Es stellt die unmittelbare Verbindung der Seele mit Gott her und ist deshalb die Grundlage jeder Einwirkung auf die Seele.

135. Neben der übernatürlichen ist auch noch eine natürliche Wirkung der Gnadenmittel festzustellen. Bei den Sakramentalien ist diese Wirkungsweise mit ihrem Zweck gegeben: die Harmonie zwischen Leib und Seele ist nur durch eine direkte Beeinflußung der Natur zu erreichen. Aber auch den anderen Gnadenmitteln kommt eine solche Wirkung zu, die man als suggestiv bezeichnen kann, da sie wie die Suggestion auf einer Einengung der Aufmerksamkeit und der Prävalenz einer Vorstellung bzw. Vorstellungsgruppe beruht. Die Gnadenmittel, vor allem Sakramente und Sakramentalien, aber auch das Gebet in der Form der Betrachtung, bringen die religiösen Eindrücke aufs stärkste und wirkungsvollste in das Bewußtsein. Die Kirche hat die Spendung der Sakramente und Sakramentalien mit Zeremonien umgeben, die auch die Sinnlichkeit ganz in den Bann der heiligen Geheimnisse ziehen sollen: es wird also der ganze Mensch in Anspruch genommen und zwar so stark, daß die gesamte psychophysische Energie sich in den Dienst der

religiösen Gedanken stellt: diese werden dadurch hochwertig, es wird leicht, sie wieder hervorzurufen; und wenn durch häufigen Empfang der Sakramente die religiösen Gedanken zu der Welt geworden sind, in der die Seele lebt, dann wird das ganze Dasein, auch in den Handlungen des täglichen Lebens, mehr und mehr von der Religion beherrscht; die Gnade kann dann viel kräftiger wirken, Natur und Übernatur fördern sich gegenseitig.

Es ist sofort deutlich, wie wertvoll diese natürliche Wirkung der Gnadenmittel ist, wie sie deshalb auch mit aller Sorgfalt unterstützt werden muß. Wenn die Geisteslehrer so großes Gewicht auf eine gute Vorbereitung des Empfanges der Gnadenmittel legen, dann ist das keine fromme Schwärmerei, sondern eine wissenschaftlich sehr wohl begründete Anweisung. Die Abtötung muß hier helfend eingreifen, um alle Eindrücke von der Seele fernzuhalten, die die Wucht der religiösen Gedanken und ihren Übergang in die Tat hindern könnten. Wenn durch solche entferntere Vorbereitung das ganze Leben einen religiösen, gottzugewandten Ton erhält, können die Gnadenmittel ihre Eindrücke tief und unverwischbar einprägen. Selbstverständlich muß die Seele unmittelbar vor und nach dem Empfang der Gnadenmittel vor allen schädlichen Einwirkungen sorgfältig geschützt werden. Nicht umsonst verlangt die Kirche, daß der Mensch sofort mit dem Beginn des Vernunftgebrauches die Sakramente empfange: denn je früher diese Eindrücke in die Seele hineinkommen, je weniger vorher andere Eindrücke die Gelegenheit gehabt haben sich fest-

zusetzen, um so größer wird die Wirkung der Sakramente sein.

Die natürliche Wirkung der Gnadenmittel hängt natürlich auch von der Disposition des einzelnen ab; je nach dem Grade der Suggestibilität werden die Eindrücke schneller oder langsamer hochwertig werden und sich im ganzen Leben durchsetzen.

136. Aus ihrer übernatürlichen und natürlichen Wirkung ergibt sich, daß die Gnadenmittel von einem Menschen, der ernstlich nach der Vollkommenheit strebt, niemals genug geschätzt und niemals eifrig genug gebraucht werden können. Allerdings — und das ist wohl zu beachten — bleiben sie immer nur M i t t e l der Vollkommenheit, werden niemals diese selbst; noch so häufiger Empfang der Gnadenmittel macht die Vollkommenheit nicht aus. Diese besteht in der L i e b e, fordert also die höchste selbständige Betätigung des Menschen, wobei diese freilich von den Gnadenmitteln in unübertrefflicher Weise unterstützt wird — wenn sie die Gnadenmittel auch auswertet, d. h. sich immer wieder bewußt wird, was sie in ihnen erhalten hat, wenn sie den Gnadenmitteln einen Einfluß auf das g a n z e Leben gewährt, dieses nicht in eine geistliche und weltliche Hälfte spaltet.

§ 28. D i e Ü b u n g d e r T u g e n d e n.

137. Wenn die Gnadenmittel dem Menschen die übernatürlichen Anregungen Gottes und außerdem auch reichste natürliche Hilfe bringen, wenn die Abtötung die Seele für diese Einwirkungen

zugänglich gemacht hat: dann wird weiterhin erfordert, daß der Mensch seine eigenen Kräfte gebrauche und jene Anregungen ausnutze, um die ethische Vollkommenheit in ihrer Ganzheit zu erwerben.

Die ethische Vollkommenheit besteht wesentlich in der L i e b e. Wie nun die Liebe als Leidenschaft auf die verschiedenen Eindrücke verschieden reagiert und dadurch die Wurzel aller anderen Leidenschaften ist, so gibt man auch der Liebe als Vollkommenheit nach ihren verschiedenen Gegenständen verschiedene Namen, die Namen der einzelnen T u g e n d e n. Diese sind in der Liebe verwurzelt, zugleich aber sind sie auch Werkzeuge der Liebe. Denn die Liebe zu Gott bestimmt zwar das Handeln des Menschen in den Einzelheiten seines Lebens; daß aber diese Handlungsweise wirklich innegehalten wird, daß die Handlungen sich im Dienste der Liebe schnell und richtig vollziehen: das vermag die Liebe unmittelbar nicht zu geben. Sie kann die Hemmungen der Willenshandlung nicht auf einmal ausschalten, muß vielmehr erst eine G e w o h n h e i t bilden, die dann wieder ihre Ziele unterstützt. Der Grund hierfür liegt wieder in der geistig-sinnlichen Natur des Menschen — der reine Geist kann sich mit seiner vollen Energie in einem Augenblick für ein Ziel entscheiden, der Mensch aber wird durch die Sinnlichkeit immer wieder von diesem Ziele abgedrängt und hat einen Kampf zu führen, bis sich die Sinnlichkeit bequemt ebenfalls nach diesem Ziele zu streben.

Die Tugend ist demnach eine im Dienste der Liebe stehende gute Gewohnheit. An sich versteht

man im Sprachgebrauche der Theologie unter „virtus“ (Kraft) die Vollkommenheit und Handlungsbereitschaft einer Kraft[1]); diese Fertigkeit ist „eine Vervollkommnung der Potenz, die derselben die Leichtigkeit und Neigung verleiht, sich in einer gewissen Richtung zu betätigen; die der Potenz mitgeteilte Leichtigkeit erzeugt auch die Neigung entsprechend zu handeln[2])“.

Die Erwerbung solcher Gewohnheit geht nach den psychologischen Gesetzen jeder Gewohnheit vor sich; das Unterscheidungsmerkmal der Tugend von allen anderen Gewohnheiten besteht darin, daß man durch sie sittlich gut lebt und daß sie nicht mißbraucht werden kann[3]), sie richtet sich ausschließlich auf gute Werke[4]). „Die Tugend vervollkommnet also die Potenzen in zweifacher Weise: sie vervollkommnet die Potenz in sich selbst, weil sie deren Fähigkeit für ein richtiges Wirken erhöht, und sie bringt die Potenz in das richtige Verhältnis zur Vernunft, weil sie dieselbe für die Vernunft bewegbar macht“[5]). Daraus folgt nicht, daß die Schwierigkeiten der guten Handlungen beseitigt würden — denn diese liegen in der Natur der Sache und könnten deshalb nur mit der Natur zusammen ausgeschaltet werden — aber es wird den Kräften ermöglicht diese Schwierigkeiten zu überwinden bzw. sie leichter zu überwinden. Es kann jemand die Tugend besitzen und dennoch große Schwierigkeiten in der Aus-

[1]) Thomas STh I—II, q. 55, a. 1.
[2]) Göpfert, Moraltheologie, Bd. 1 n. 251.
[3]) Thomas STh I—II, q. 55, a 4.
[4]) Thomas STh I—II, p. 58, a. 3. [5]) Göpfert a. a. O.

übung guter Werke f ü h l e n; diese Schwierigkeit wird aber die Ausführung des Guten nicht unterbinden.

Die Tugend ist es, die dem Menschen die größte Ähnlichkeit mit Gott verleiht: bedeutet sie doch die Verwirklichung der Möglichkeiten zum Guten, die sich im Menschen finden. Gott ist die reinste Wirklichkeit des Guten; die Tugend also rückt den Menschen zu ihm hinan, wenn auch die natürliche Tugend nicht in dem Maße wie die Übernatur. Weil die Tugenden der Wirklichkeit und der Tat so nahestehen, erscheinen sie als eigene Kräfte — so sagt man, daß die Tugend die Kraft zu guten Werken gebe — obwohl sie in sich keine eigenen Kräfte sind, sondern nur Regungen des Willens. — Zu unterscheiden sind die natürlichen und die übernatürlichen, die erworbenen und die eingegossenen Tugenden, je nachdem der Mensch allein oder die Gnade der Urheber der Tugend ist.

138. Die Erfahrung lehrt, wie wichtig der Besitz der Tugenden für das sittliche Leben ist; deshalb bedarf es keines weiteren Beweises für ihre Notwendigkeit und damit auch für die Notwendigkeit ihrer Ü b u n g; mögen nämlich auch die eingegossenen Tugenden Kräfte sein, so sind sie dennoch keine Taten; zu Taten werden sie erst, wenn der Mensch aus freiem Willen die Anwendung dieser Kräfte übt, um sich die gute Handlungsweise zur Gewohnheit zu machen. Bemerkt sei aber, daß eine b e w u ß t e Übung und Wiederholung der guten Werke viel mehr zum Erwerb gründlicher Tugend beiträgt als die m e c h a n i s c h e. Letztere gibt zwar auch eine L e i c h-

tigkeit in der Ausführung guter Werke, sie gibt aber nur in geringem Maße die Neigung dazu. Wird nämlich ein Habitus „erworben mit Hilfe der Erinnerungsbilder, wodurch der Gegenstand nach seiner schon früher erkannten Güte und Schönheit immer und alsogleich vorgestellt und zugleich die von seiten des Intellektes und Willens sich geltend machenden Schwierigkeiten überwunden werden“[1]): dann wird der Habitus um so schneller und unverlierbarer erworben werden, je deutlicher und bewußter die Erinnerungsbilder in jedem Falle sind, je überlegter also die Handlung ist. Deshalb muß die praktische Übung der Tugend immer geleitet sein von ihrer theoretischen Betrachtung, von einem religiösen Leben des Verstandes, der sich in dauernder Wachsamkeit Rechnung über sein Verhalten gibt. Eine mechanische Gewöhnung an das Gute kann nicht als Tugend bezeichnet werden; denn die Erfahrung lehrt, daß die Gewöhnung sofort allen Schwierigkeiten unterliegt, sobald der Mechanismus nicht mehr in äußeren Momenten, in dauernder Anregung von der Umgebung her Unterstützung findet. Der Mensch ist in weitem Maße als Herdentier zu werten — er macht alles mit, was seine Umgebung macht, ohne weiter darüber nachzudenken; er geht in die Kirche, betet und empfängt die Sakramente, weil es nun einmal so Sitte ist, ohne sich über die inneren Gründe seiner Handlungsweise klar zu werden — er ist ein Christ, weil er es einmal ist. In solchem Falle ist gar keine Gewähr vorhanden, daß auch unter schwierigen

[1]) Göpfert a. a. O.

Verhältnissen das religiöse Leben anhalten werde, und die Erfahrung lehrt, daß sehr viele Katholiken, die aus rein katholischen Gegenden stammen und dort ein religiöses Leben geführt haben, sofort abfallen, wenn sie in der Diaspora nicht mehr von ihrer Umgebung getragen und mitgezogen werden. Deshalb muß der Christ dafür sorgen, daß die Grundsätze, nach denen er seine Tugend übt, sein wirkliches, unverlierbares geistiges Eigentum werden.

Dazu verhelfen als besondere Übungen die geistliche Lesung und das Partikularexamen.

Drittes Kapitel. Besondere Übungen

§ 29. Die geistliche Lesung.

139. Nur dann kann das geistliche Leben von der Energie des ganzen Menschen getragen sein, wenn ihm andauernd neue Anregungen zufließen, wenn auch die religiösen Gedanken immer wieder belebt und gestärkt werden. So sehr diese nämlich an sich hochwertig sind und die Seele im Tiefsten ergreifen, werden sie doch bald wirkungslos, wenn sie immer in derselben Form auftreten. Das hängt zusammen mit der allgemein festzustellenden Erscheinung, daß öfter wiederholte gleichförmige Reize kein Interesse mehr erwecken, die Aufmerksamkeit nicht mehr anziehen und deshalb ganz unbemerkt oder doch nur halbbewußt vorübergehen. Dem muß man nun entgegenwirken, indem man der Seele dieselben Reize in neuer Gestalt darbietet, ihnen verschiedene Seiten abzugewinnen sucht. Des weiteren ist für das geistliche Leben die Neubelebung der religiösen Vor-

stellungen notwendig, weil bei ihrer Menge die Gefahr vorliegt, daß sie vergessen werden und das Leben in eine Einseitigkeit hineinkommt, die Wichtiges übersieht und nur einen kleinen Teil der Güter göttlicher Wahrheit auswertet.

Die geistliche Lesung soll sowohl die religiösen Gedanken überhaupt wachrufen als auch sie für die Seele eindrucksvoll gestalten, sie soll belehren und aufmuntern, Erleuchtungen und Anregungen geben. „Zur Erlangung der christlichen Vollkommenheit zeigt sich die geistliche Lesung als höchst notwendig, weil durch sie der Verstand vom Heiligen Geiste erleuchtet und der Wille angeregt wird, um ein frommes Leben anzufangen und fortzusetzen[1])." Diese Notwendigkeit ist um so größer, je weniger sonst das Leben mit religiösen Inhalten und Beziehungen erfüllt ist, je weniger die Gelegenheit geboten ist, ein zurückgezogenes Leben zu führen. Für Ungebildete wird vielfach die Predigt die geistliche Lesung ersetzen müssen — obwohl in der modernen Welt auch von Mindergebildeten eine selbstständige geistige Tätigkeit verlangt werden muß als Gegengewicht gegen den Materialismus und den schrankenlos herrschenden Weltgeist, als Schutz gegen die unvermeidlichen Angriffe auf den Glauben. Gebildete müssen eine tiefere Kenntnis religiöser Dinge in Theorie und Praxis besitzen, und deshalb besteht für sie eine strenge Pflicht, die geistliche Lesung zu pflegen; diese Pflicht ist um so schwerer, je mehr der Mensch durch seinen Beruf in das Drängen und Hasten der Welt hineingezwungen wird.

[1]) Kazenberger, Scientia salutis, p. 2, cap. 1, § 6.

Demnach wird man unter den Wirkungen der geistlichen Lesung an die erste Stelle die Belehrung setzen müssen[1]). Ohne sichere Verstandeserkenntnis ist es dem Willen nicht möglich, das Rechte zu wählen; wer keine gründliche Kenntnis von der Theorie der Aszetik besitzt, wird auch in seinem eigenen geistlichen Leben nur zu leicht Fehler begehen. Immer tiefere Erkenntnis Gottes durch das Studium der Dogmatik, immer tiefere Erkenntnis der Pflichten des Menschen ihm gegenüber durch das Studium der Moral und der aszetischen Theologie müssen zunächst angestrebt werden. Damit verbindet sich ohne weiteres die Anregung des Willens, denn jedes Studium läßt Gott als das höchste Gut erscheinen. Neben diesem höchst notwendigen Studium[2]) steht dann die unmittelbare Anregung des Willens; dieser dienen die eigentlichen Erbauungsbücher. Diese sollen Mut in den Schwierigkeiten, Freude über die Größe Gottes und seiner Liebe, Eifer im geistlichen Leben geben; sie ziehen außer dem Verstande und dem Willen auch das Gefühl heran, um damit die Seele vollständiger zu erfassen.

140. „Um den rechten Nutzen aus der Lesung zu ziehen, muß man die passenden Bücher auswählen: nicht alles paßt für alle. Alter, Geschlecht und Stand, Befähigung des Geistes und Zustand der Seele müssen bei der Auswahl der Lektüre berücksichtigt werden[3])". Die Veranlagung und der Geschmack des Einzelnen müssen

[1]) Gegen Mutz, Christliche Aszetik, § 52 n. 1.
[2]) Thomas STh II—II, q. 188, a. 5.
[3]) Mutz, Christliche Aszetik, § 52 n. 2.

in dieser Frage das letzte Wort sprechen: ob es mehr verstandesmäßige oder gemütvolle Bücher, Schriften des Altertumes, des Mittelalters oder der Neuzeit sein sollen, muß der Leser selbst entscheiden. Im allgemeinen wird man verstandesmäßige und moderne Bücher mehr empfehlen, weil in diesen die wissenschaftliche Korrektheit und das moderne Empfinden — das sich von der schwülstigen Ausdrucksweise und den Gedankenspielereien der Vorzeit abgestoßen fühlt — mehr berücksichtigt wird. Zu meiden sind alle Bücher, in denen nur eine gewisse Süßlichkeit oder verschwommene Anschauungen sich finden; das gilt vorzüglich von den Schriften romanischer (italienischer und französischer) Verfasser.

Damit aber die geistliche Lesung den gewünschten Erfolg habe, muß sie richtig angestellt werden. Ein trockenes Studium allein ohne jede Rücksicht auf das praktische geistliche Leben genügt niemals; ebensowenig ist es ausreichend, wenn man nur hin und wieder nach Lust und Laune eine solche Lesung hält; schließlich wird kein Erfolg zu verzeichnen sein bei einem gedankenlosen Durchblättern geistlicher Bücher. Deshalb seien folgende Regeln angegeben: Die Lesung geschehe regelmäßig und beharrlich; man wechsele ihren Gegenstand nicht ohne entsprechenden Grund; man beginne und beschließe sie mit einem Gebet und denke stets an den eigentlichen Zweck dieser Übung. Während des Lesens gehe man langsam vor, überlege das Gelesene und wende es auf die eigenen, persönlichen Verhältnisse an, um sofort Richtlinien für die Praxis zu gewinnen; fällt ein

Gedanke besonders auf oder regt er vorzüglich an, so bleibe man bei ihm stehen, notiere ihn vielleicht. Man vergesse es vor allem niemals, bei der Lesung sofort b e s t i m m t e Vorsätze für die praktische Auswertung der Erkenntnisse und Anregungen zu machen[1]).

Wenn gesagt wurde, daß man nicht ohne Grund den Gegenstand der Lesung wechseln soll, so ist das nicht in dem Sinne zu nehmen, als müsse man ein angefangenes geistliches Buch irgendwelcher Art notwendig zu Ende lesen. Manchmal zwar wird ein gewisser Überdruß an einem Buche nicht diesem, sondern einer augenblicklichen seelischen Verstimmung zuzuschreiben sein; dann soll man dieser natürlich nicht nachgeben. Entspricht das Buch aber gar nicht der persönlichen Veranlagung, dann wird seine Lesung keinen bedeutenden Nutzen bringen; man wird in diesem Falle ohne jedes Bedenken zu einem anderen Buche übergehen können. „Man benutze jene Bücher, die dienlich und förderlich sind, benutze sie solange, als sie fördern, und nicht eine Minute länger. Sobald ein Buch, mag es sonst noch so gut sein, keinen Eindruck mehr macht, die Aufmerksamkeit nicht mehr fesselt und anzieht, dann lege man es beiseite, wenigstens eine Zeitlang. Später vielleicht spürt man die Neigung, es wieder herzunehmen, und dann geschieht es mit größerem Geschmack und tieferem Einblick in seine Anschauungen[2])."

Es wird auf die Dauer nicht möglich sein, regelmäßig und gut eine geistliche Lesung zu halten,

[1]) Kazenberger, Scientia salutis, p. 2, cap. 1, § 6.
[2]) Louismet, Die Beschauung, Kap. 20.

ohne sich zum Streben nach der Vollkommenheit angeregt zu fühlen. Tritt dann zu ihr der aufrichtige Wille, der sich ernstlich bemüht die Erkenntnisse in die Tat umzusetzen, dann wird sich die geistliche Lesung als wirksame Unterstützung des praktischen Vollkommenheitsstrebens erweisen.

§ 30. Das Partikularexamen.

141. Wenn der Christ durch den Gebrauch der Gnadenmittel die natürliche und übernatürliche Hilfe Gottes sich erwirbt, wenn er durch die geistliche Lesung sich belehren und anregen läßt, dann ist die Übung der Tugenden dennoch mit Schwierigkeiten verbunden, weil sich die Natur in ihren Grundlagen nicht verändern läßt. Es ist deshalb ohne eine besondere Bevorzugung seitens Gottes[1]) nicht möglich alle Fehler ohne jede Ausnahme zu vermeiden. Bei dieser Sachlage ist es nun besonders wichtig, sofort jedem Irrtum und jedem Mangel zu begegnen, damit nicht durch ein längeres Abwarten der Schaden größer, vielleicht unheilbar werde. Diesem Zwecke dient das Partikularexamen, d. h. die täglich wiederholte Gewissenserforschung, die sich der größeren Konzentration wegen auf einen Fehler oder eine Tugend beschränkt.

Danach ergibt sich der Gegenstand des Partikularexamens: „An Fehlern kommen hier an erster Stelle in Betracht die eigentlichen Sünden, die trotz des Widerspruches des Gewissens freiwillig begangen werden; bei wahrhaft geistlichen Personen kann es sich bei dieser Übung wohl nur um

[1]) Conc. Trid. sess. 6 can. 23.

läßliche Sünden handeln. An zweiter Stelle stehen die Unvorsichtigkeiten, die mangels der Überlegung wohl nur in geringem Maße zur Schuld angerechnet werden können, die aber bei größerer Wachsamkeit gemieden oder doch gemindert werden könnten; dahin gehören die Unvorsichtigkeiten in Blicken, im Reden, im Handeln. An dritter Stelle kommen die Mängel unserer Handlungen, die ihrer Vollkommenheit Eintrag tun, wenn auch nicht gerade von Sünde dabei die Rede sein kann; solche Nachlässigkeiten sind: mangelhafte Intention, Nichtbenutzung so mancher Gnaden, durch die Gott uns zu noch Höherem hat führen wollen[1]." Leichter wird es sein, äußere Fehler zu bekämpfen als innere, von den inneren wird zunächst der Hauptfehler bekämpft werden müssen, d. h. jener, der sich am meisten vorfindet, auch wenn er nicht gerade der schwerste Fehler sein sollte. Ausgeschlossen aber soll vom Partikularexamen die Unkeuschheit sein, da jede Beschäftigung mit diesen Dingen gefährlich ist; man überwindet diesen Fehler durch die allgemeine Willenskräftigung, die sich aus der Unterdrückung anderer Fehler und der Übung anderer Tugenden ergibt.

Es wird bei dem Partikularexamen immer nur ein Fehler bekämpft und eine Tugend geübt; durch diese Beschränkung wird die Aufmerksamkeit erleichtert und die Energie konzentriert, so daß der Erfolg größer ist als bei einer Zersplitterung, die vieles zugleich tun will. Sehr zu empfehlen ist es, das Partikularexamen nicht nur negativ zu halten durch die Bekämpfung eines Fehlers

[1]) Mutz, Christliche Aszetik, § 55 n. 2.

sondern es zugleich positiv fruchtbar zu machen durch die Übung der dem Fehler entgegengesetzten Tugend. Hier wird es sich um eine Tugend handeln müssen, die zu üben sich auch wirklich Gelegenheit findet; daran aber wird kein Mangel sein, wenn man den Hauptfehler zur Bekämpfung ausgewählt hat. Man soll den Gegenstand des Partikularexamens erst dann wechseln, wenn wirklich eine Abnahme der Fehler und ein Fortschritt in der Tugend festzustellen ist. Der Vorsatz soll sich am Morgen jedes Tages energisch auf den Fehler bzw. die Tugend richten und auch im Laufe des Tages öfter erneuert werden; am Abend erforscht man sich über die Häufigkeit der Fehler bzw. der Tugendakte. Zu empfehlen ist es auch, sich das Resultat eines jeden Tages zu notieren, damit man einen Anhalt für die Beurteilung der Erfolge dieser Übung habe[1]).

„Die Vorsicht in bezug auf einen Fehler macht sich auch heilsam bemerkbar gegenüber den anderen wegen der Zunahme der Gewissenhaftigkeit überhaupt, und was eine Tugend an Kraft gewinnt, kommt auch den anderen zugute, da sie alle einen gemeinsamen Stamm und eine gemeinsame Wurzel haben. Dazu kommt, daß ein solcher ausdauernder Kampf, der fast übermenschliche Kräfte fordert, auch auf besonderen Lohn von Gott rechnen darf"[2]). Will man aber aus dem Partikularexamen den ganzen Nutzen schöpfen, den es bringen kann, dann ist noch eines besonders zu beachten: „Die Kenntnis der Akte allein führt

[1]) Ignatius, Exercitia spiritualia hebd. 1 examen part. additio 4. [2]) Mutz a. a. O., n. 1.

niemals zu einer tiefen Erkenntnis der Seele; niemals wird man durch sie dazu gelangen, im tiefen Sinne des Wortes eine wahrhafte Erforschung des Gewissens anzustellen. Das Gewissen ist das Innerste und Geheimste im Menschen, ist das Allerheiligste im Tempel; wer wahrhaft eine Erforschung seines Gewissens anstellen will, muß in dieses geheime Innere eindringen, dieses Heiligtum durchsuchen. Nun aber, was in diesem Heiligtume weilt, das sind die Gewohnheiten, die Zustände der Seele — wenn man sie erkennt, erkennt man den Stand der Seele, sonst nicht; da muß derjenige, der Fortschritte machen will, die Nachforschungen bei seinem Examen anstellen"[1]).

142. Das Partikularexamen wird in seiner Ausführung sehr unterstützt und vor allem auch auf den wichtigsten Gegenstand gelenkt werden, wenn man das übt, was Tissot den „raschen Einblick"[2]) nennt. Man kann in jedem einzelnen Augenblick gleichsam ein Momentbild der Seele aufnehmen; auf diesem Bilde werden sich alle Regungen darstellen, die in diesem Augenblicke die Seele bewegen — aber wie auch die Zahl und Beschaffenheit dieser Neigungen ist: eine von ihnen ist doch immer die vorherrschende: „es ist nicht immer die nämliche, ein Menschenherz wogt so sehr hin und her. Ein Gefühl verdrängt das andere, ein Eindruck jagt den anderen — aber immer nimmt doch einer den ersten Platz ein, gibt dem Herzen seine Richtung und bestimmt seine Bewegung; kurz, dieser gibt den wahren Ton der Seele, diesen muß

[1]) Tissot, Das innerliche Leben, Teil 3, Kap. 10 n. 5.
[2]) A. a. O., Kap. 11.

man vor allem auffassen, wenn man die Physiognomie seines Herzens haben will. Manchmal wird man sehen, daß der Zustand, der einen beherrscht, im Bedürfnis nach Billigung oder Lob oder in der Furcht vor Tadel besteht; manchmal in Erbitterung über eine Widerwärtigkeit, über eine verletzende Äußerung oder einen verletzenden Vorgang oder wohl in einem Nachweh über eine Einwendung; manchmal in einem Ärger, der aus Argwohn kommt, oder in einem unbehaglichen Gefühl, das aus einer Abneigung stammt; er wird manchmal auch in Energielosigkeit bestehen, die ein Ausfluß der Sinnlichkeit ist, oder in Mutlosigkeit, die durch Schwierigkeiten oder Mißerfolg verursacht wird, andere Male im Leichtsinn. Oder er wird wohl im Gegenteil bestehen in der Liebe Gottes, im Bedürfnis zu opfern, im Feuereifer, der durch eine Rührung der Gnade entzündet wurde, in der vollen Unterwerfung unter Gott usw. Ob sie gut oder schlecht ist — die Hauptneigung, die vorherrscht, muß festgestellt werden; denn man muß das Gute wie das Böse sehen, weil es sich darum handelt, den Zustand des Herzens kennenzulernen. Man muß direkt die große Triebfeder aufsuchen, die alle Teile des Uhrwerkes in Bewegung versetzt. Es kommt manchmal vor, daß diese große Triebfeder eine langandauernde Neigung ist, wie z. B. eine Verbitterung oder Abneigung. Andernfalls wieder ist es ein Eindruck, der nur einen Augenblick gedauert hat, der aber doch so stark war, daß er während ziemlich langer Zeit dem Herzen eine charakteristische Bewegung verleihen konnte. Wenn diese vorherrschende Nei-

gung festgestellt ist, ist die Gewissenserforschung dem Wesen nach geschehen: man hat das Wesentliche, den Mittelpunkt. Die vorherrschende Neigung ist in der Tat, indem sie schließlich die Bewegung des Herzens bestimmt, gleichsam die Resultante der Kräfte der anderen Gefühle, die sich in ihr sozusagen verdichten und praktisch zusammenfassen. Dieser einfache Einblick hat tiefe Wirkungen, denn er erhält die Gesamtkraft des Herzens oder leitet sie wieder auf den einzigen Weg und lenkt sie zum einzigen Ziel[1])."

Wenn also das Partikularexamen seinen Zweck recht vollkommen erreichen soll, dann wird man durch solchen Einblick in das Herz den Hauptfehler feststellen müssen. Die Erforschung über die einzelnen fehlerhaften Vorkommnisse des Tages oder über die einzelnen Tugendakte hat dann an und für sich nicht den Zweck, Zahlen festzustellen, sondern soll nur erweisen, ob die Hauptneigung noch wie früher sich durchgesetzt hat oder ob sie gemindert wurde, ob die Tugend lebenskräftiger und lebensbeherrschender geworden ist. Meiden muß man gerade hier jeden Mechanismus.

§ 31. Das Verhalten in Trost und Mißtrost.

143. „Man soll nicht den Irrtum aufkommen lassen, als ob das geistliche Leben soviel sei, wie vom Morgen bis zum Abend an tausend Abgründen vorübergehen, über lauter Steine und Dornen und Disteln, in licht- und freudlosen Schluchten — so

[1]) Tissot a. a. O.

ist es nicht. Ist das gottzustrebende Leben im Diesseits der Weg zur gottbesitzenden Glorie im Jenseits oder ist das Diesseitsleben in Gnade und Liebe der Keim des Jenseitslebens der Vollendung und Glorie, und darf weiterhin das Jenseitsleben unter dem Gesichtspunkte der Freude und Seligkeit dargestellt werden: so ist es schlechthin eine Unmöglichkeit, daß das wohlgefällige Diesseitsleben kurzweg aus dem Reiche der Freude hinausfalle"[1]).

Die geistliche Freude, die Freude in Gott, die man auch als Trost bezeichnet[2]), hat zunächst eine natürliche psychologische Ursache; das Streben nach Gott wird aufgefaßt als eine positive Tätigkeit, die sowohl als Tätigkeit Freude bereitet[3]) wie auch wegen ihres Zieles, das als das höchste Gut gilt und das durch die übernatürliche Liebe tatsächlich (wenn auch noch unvollkommen) erreicht und umfaßt wird[4]). Außerdem aber läßt sich nicht bezweifeln, daß Gott auch die eigentliche Ursache der geistlichen Freude ist, indem er übernatürlich und außernatürlich die Gefühle der Freude verleiht. Es handelt sich hier fast immer um Gefühle, die eine Mitwirkung der körperlichen Seite des Seelenlebens bedingen, die also sowohl vom Körper als von der Seele her ausgelöst werden können. Eine glückliche Nervenstimmung (mag diese dauernd oder vorübergehend sein) wird auch

[1]) Zahn, Christliche Mystik, § 31 n. 206.

[2]) Ignatius, Exercitia spiritualia, regulae ad spiritus dignoscendos, regulae priores, reg. 3.

[3]) Thomas STh I—II, q. 3, a. 2.

[4]) Thomas STh I—II, q. 32, a. 1.

das geistliche Leben im Lichte der Freude, der seelischen Hochspannung erscheinen lassen, wie ebenso das Bewußtsein des Friedens mit Gott, des Besitzes Gottes, der Würde eines Christen, des guten Gewissens Kraft- und Spannungsgefühle auslösen muß. Im allgemeinen wird man die geistliche Freude als seelisch verursacht betrachten müssen, als eine Redundanz des Geistigen in das Sinnliche. Sehr bezweifeln muß man, ob es im Erdenleben eine geistliche Freude geben kann, die ohne jede Mitwirkung körperlicher Elemente zustande kommt, da sich niemals die Tätigkeit der Seele von der des Leibes trennen läßt; wäre nämlich eine solche rein-geistige Freude möglich, dann läge keine Schwierigkeit mehr vor, weshalb nicht auch in diesem Leben schon die Anschauung Gottes stattfinden sollte, was aber nicht möglich ist[1]).

Der geistlichen Freude entgegengesetzt ist die geistliche Traurigkeit, die Trostlosigkeit[2]). Auch sie ist auf ähnliche Weise psychologisch zu erklären, nur daß hier die entgegengesetzten Momente wirksam werden wie bei der geistlichen Freude.

144. Wichtiger als die im einzelnen oft recht schwierige Erklärung des Trostes und Mißtrostes ist das rechte Verhalten des Menschen in solchen Zuständen; beide spielen im Leben des Christen ja eine wichtige Rolle, da das Leben, also auch das geistliche Leben, notwendig stets nach der einen oder anderen Seite hin gefühlsbetont ist. Denn mögen diese Zustände nun in einer direkten Wirkung der Gnade bzw. ihrer Entziehung be-

[1]) Thomas STh I, q. 12, a. 11. [2]) Ignatius l. c., reg. 4.

gründet sein oder mögen sie nur in einem körperlich-seelischen Gefühl bestehen, das die Regungen der Seele naturgemäß begleitet — immer muß man sich bewußt bleiben, daß sie als Mittel der fortschreitenden Heiligung des Menschen eine Rolle im Plane Gottes spielen, daß sie also vom Menschen demgemäß ausgenutzt werden müssen.

Der Zustand wahren geistlichen Trostes — wohl zu unterscheiden von einem unbestimmten allgemeinen Gefühl der Freude und Lebenskraft — wird folgendermaßen genauer beschrieben: „Eine Tröstung liegt vor, wenn in der Seele eine innere Regung erweckt wird, durch die sie sich in der Liebe ihres Schöpfers und Herrn zu entflammen beginnt, und wenn demzufolge die Seele kein geschaffenes Ding auf Erden in sich, sondern nur im Schöpfer aller Dinge lieben kann. Ferner liegt eine Tröstung vor bei jeder Vermehrung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe und in jeder inneren Freude, die den Menschen zu himmlischen Dingen zieht und zum Heile seiner eigenen Seele, so daß die Seele ruhig und friedlich wird in ihrem Schöpfer und Herrn[1])". „Wer sich nun im Zustande einer solchen Tröstung befindet, soll überlegen, wie er sich im Mißtrost verhalten wird, der nachher sicher kommen wird, indem er für jene Zeit neue Kräfte sammelt. Ebenso soll, wer sich im Troste befindet, sich demütigen durch den Gedanken, wie wenig er zur Zeit des Mißtrostes ohne jene Gnade des Trostes wert ist[2])." Der Zustand des Trostes ist für die Seele ein gutes Zeichen: „es ist Gott eigen, in seinen Anregungen wahre und

[1]) Ignatius l. c., reg. 3. [2]) Ignatius, l. c., reg. 10, 11,

geistliche Freude zu geben und jede Traurigkeit und Verwirrung zu beseitigen[1])". Man darf aber nicht in diesem Zustande der Freude das Wesen des geistlichen Lebens sehen wollen; diese Zustände wechseln naturgemäß, während das Wesen des geistlichen Lebens in der unveränderlichen Hinwendung des Willens zu Gott, in der Liebe besteht.

145. Der Zustand des geistlichen Mißtrostes besteht in einer Verwirrung und Verfinsterung der Seele, in ihrer Hinneigung zu irdischen Dingen, in der Unruhe mannigfacher Erregungen; damit verbinden sich Versuchungen zum Mißtrauen gegenüber Gott und zur Hoffnungslosigkeit; die Liebe scheint entschwunden zu sein, die Seele fühlt sich kalt, träge, wie von Gott getrennt[2]). Dieser Zustand kann auf einer Störung des Nervensystems beruhen, kann aber auch von der Seele ausgehen, wenn diese im geistlichen Leben nachlässig geworden ist: dann wird sie naturgemäß vom Überdruß an geistlichen Dingen erfaßt: „denn es besteht gewöhnlich zwischen den Freuden des Leibes und denen der Seele dieser Unterschied, daß die Freuden des Leibes bei ihrer Abwesenheit große Sehnsucht nach sich erwecken, bei ihrem Besitz aber durch die Übersättigung sofort in Ekel übergehen; dagegen werden die geistlichen Freuden verabscheut, wenn man sie nicht besitzt; wer sie aber genießt, verlangt um so mehr nach ihnen[3])". Es kann aber ebensowohl die geistliche Trostlosigkeit aus der Erkenntnis der eigenen Sünd-

[1]) Ignatius l. c. regulae posteriores reg. 1.
[2]) Ignatius l. c. regulae priores reg. 4.
[3]) Gregorius M., Hom. 36 in Ev.

haftigkeit im Vergleich zur göttlichen Heiligkeit entstehen: die Seele fühlt sich beim Anblick ihres Elendes entmutigt, und das Minderwertigkeitsgefühl ist natürlicherweise unlustbetont. — Während im Zustande des Trostes der Eifer anwächst, liegt im Zustande des Mißtrostes die große Gefahr vor, daß die Seele das geistliche Leben ganz aufgibt — besteht ja doch naturgemäß das Bestreben, alle Eindrücke zu verbannen, die mit Unlust verbunden sind. Demgegenüber muß der Mensch in solchem Zustande zunächst untersuchen, ob seine eigene Nachlässigkeit vielleicht die Schuld daran trägt; verfehlt wäre es, die Zeit des Trostes müßig abwarten zu wollen, da dieser solange nicht kommen kann, als die Seele in ihrer Schläfrigkeit verharrt. Liegt keine sichtliche Verschuldung vor, dann soll die Seele mit größter Treue ihren bisherigen Weg weitergehen, keine ihrer gewohnten geistlichen Übungen unterlassen, eher noch die Anstrengungen verdoppeln; dann kann die augenblickliche Verstimmung nicht das wesentliche geistliche Leben schädigen. Bei längerer Dauer des Mißtrostes soll auch auf den körperlichen Gesundheitszustand geachtet werden, der die Quelle des Mißtrostes sein kann. Wenn geistliche Gründe den Mißtrost verursachen, also der Augenblick der eigenen Unvollkommenheit und Schwäche, der scheinbaren Erfolglosigkeit der Anstrengungen, dann soll die Seele diesen niederdrückenden Gedanken die erhebenden Gedanken an Gottes Liebe und Barmherzigkeit entgegenstellen: die Betrachtung des eigenen Elendes darf niemals so einseitig sein, daß dieser Eindruck

die Seele ganz beherrschen könnte, vielmehr muß der Gedanke an Gott ständig daneben hergehen. Die bei den mystischen Schriftstellern so oft erwähnten „Seelennächte“ scheinen oft auf eine solche Einseitigkeit zurückführbar zu sein; neben den negativen Gedanken verschwanden die positiven vollständig. Es muß aber auch hier stets eine maßvolle Harmonie gewahrt werden, wie denn im geistlichen Leben nichts mehr Schaden anrichtet als eine Einseitigkeit auf irgendwelchen Gebieten.

146. Gegenüber den wechselnden Zuständen von Trost und Mißtrost muß das geistliche Leben auf die feste Grundlage des Verstandes und des Willens gestellt werden. Damit ist nicht gesagt, daß der Trost etwas Minderwertiges sei — es muß aber wohl beachtet werden, daß der Trost nicht Gott selbst ist, daß er also nicht das Ziel des geistlichen Lebens sein kann, wie er nicht dessen Wesen ist. Auch bei einer starken Hervorhebung des Verstandes und des Willens werden zwar Schwankungen nicht ganz zu vermeiden sein; es wird aber die eine große Gefahr ausgeschlossen sein, daß sich die ganze Frömmigkeit in Gefühlen erschöpft, daß der Christ Gott nur dient um der Freude willen und Gott verläßt, wenn er seine Befriedigung nicht mehr bei ihm findet. Kleinere Schwankungen, besonders auch nach der Seite des Mißtrostes, bleiben am besten ganz unbeachtet; zeigt sich der Mißtrost während längerer Zeit, dann gehe man ihm prüfend nach — die Prüfung stört an sich schon, wie bereits bemerkt, den Ablauf der Gefühle — und wenn eine eigene Schuld vorliegt, sorge man sofort für Abhilfe. Zu bedenken

ist auch, daß Gott sehr oft den Mißtrost über die Seele kommen läßt, um sie von der Anhänglichkeit an die geistliche Freude zu lösen und ihren Blick auf sich selbst zu lenken. Im religiösen Leben wahre man den Ernst der Wirklichkeit, hebe aber immer besonders die lichten Seiten hervor: der Satz, daß Gott die Liebe ist[1]), bildet die Erklärung des menschlichen Daseins: „weil Gott gut ist, sind wir"[2]); er erläutert auch das Ziel und damit den Weg zum Ziele: die Liebe Gottes soll die Gegenliebe erwecken, soll als Stern auf dem Lebenspfade voranleuchten, und der Wandel auf dem Wege des Herrn soll von der Freude begleitet sein[3]).

§ 32. Die Unterscheidung der Geister.

147. „All unsere Vollkommenheit hängt ab von der Treue gegenüber der Leitung des Heiligen Geistes, und man kann sagen, daß der Grundriß unseres geistlichen Lebens darin besteht, die Wege und Anregungen Gottes in unserer Seele zu bemerken und unseren Willen in dem Entschluß zu bestärken, ihnen zu folgen, indem wir zu diesem Zweck alle Übungen des Gebetes, die Lesung, die Sakramente, die Übung der Tugenden und die guten Werke aufwenden[4])." Nun ist aber die Stimme Gottes in der Seele nicht laut und gellend; sie kann leicht von anderen Stimmen übertönt werden, und deshalb ist es „im geistlichen Leben

[1]) 1 Joh. 4, 16.

[2]) Augustinus, De doctrina christiana, lib. 1, cap. 32.

[3]) Vgl. den ganzen Psalm 118.

[4]) Lallemant, Doctrine spirituelle, principe 4, chap. 2

überaus notwendig und nützlich, die inneren Regungen unterscheiden zu können, ob sie vom guten oder vom bösen Geiste ausgehen[1])". Nicht immer treten die Anregungen zum Guten so stark auf, daß sie sofort einen festen Vorsatz erzielen, und ebensowenig sind böse Regungen stets sofort eine Versuchung. Es sind oft nur Gedanken, halb unbewußte Wünsche, die in der Seele auftauchen, einen Augenblick die Aufmerksamkeit fesseln, um schnell wieder zu verschwinden. Dennoch darf man sein Seelenleben nicht unbewacht dahingleiten lassen, muß auch den Vorstellungsablauf kontrollieren; denn es soll nach Möglichkeit auch nicht die entfernteste Gefahr zur Sünde sich einstellen können. Wenn nun aber auch die Abtötung der Sinne alle äußeren schädlichen Eindrücke fernhält und die Abtötung des Gedächtnisses und der Phantasie keine schlechten Bilder in der Seele zur Geltung kommen läßt: dann bleiben doch noch genug Anregungen übrig, die weder gut noch schlecht erscheinen, Willensregungen, die untersucht werden müssen, ob nicht in ihnen die Gefahr zur Sünde lauert. Und selbst jene seelischen Regungen, die dem Anschein nach auf das Gute abzielen, dürfen nicht ungeprüft hingenommen werden: der Mensch ist viel zu sehr an allen Dingen mit seinen eigenen Interessen beteiligt, als daß nicht sehr oft die Eigenliebe unter dem Schein des Guten sich an die Stelle der Liebe zu Gott setzen sollte. Man hält den Zorn für heiligen Eifer, die Verschwendung für Freigebigkeit, den Kleinmut für Demut, Vermessenheit für Ver-

[1]) De Ponte, Dux spiritualis tract. 1, cap. 23 prol.

trauen, Hartnäckigkeit für Beständigkeit, die Eigenliebe für Liebe zu Gott[1]). Demgegenüber mahnt der Apostel: „Glaubet nicht jedem Geist, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind"[2]). Um also in Zweifelsfällen Sicherheit gewinnen zu können, bedarf es der „Unterscheidung der Geister"[3]).

Die Geisteslehrer[4]) unterscheiden drei Arten von Geistern: den göttlichen, den menschlichen und den teuflischen Geist. Unter „Geist" ist hier nicht mit Notwendigkeit ein persönliches Wesen zu verstehen; es dient dieses Wort vielmehr dafür, die Richtung einer Seelenregung zu bezeichnen. Solche Verwendung des Wortes ist auch im täglichen Leben nicht ganz ungebräuchlich: man spricht vom Geist der Zeit, vom Geist einer Person, vom Geist eines Buches usw. Der göttliche Geist bezeichnet also sowohl den Heiligen Geist selbst als Person wie auch die zu Gott strebende Richtung der Seele; der menschliche Geist bezeichnet die eigentliche Seele wie auch die nur auf sich selbst eingestellte Eigenliebe; der böse Geist bezeichnet den persönlichen Teufel, aber auch die sündhaften Neigungen der Seele. Unmittelbare Anregungen von Gott oder vom Teufel anzunehmen, ist ohne einen berechtigenden Grund nicht gestattet; denn Gott begleitet zwar alle menschliche Tätigkeit mit seiner Gnade, und der Teufel „geht umher wie ein brüllender Löwe und sucht, wenn er verschlingen kann"[5]) — zunächst

[1]) De Ponte l. c. [2]) 1 Joh 4, 1. [3]) 1 Cor 12, 10.
[4]) De Ponte l. c.; Saudreau, Les degrès de la vie spirituelle, tom 1, liv. 3, p. 2, chap. 5, prélim. [5]) 1 Petr 5, 8.

aber kommt der naturgesetzlich geregelte Ablauf aller Vorgänge innerhalb und außerhalb des Menschen in Betracht, den auch Gott nur aus gewichtigen Gründen durchbricht. Eine ganz unmittelbare Einwirkung Gottes ist nur dann anzunehmen, wenn ein guter Gedanke unvermittelt und unmotiviert auf einmal im Mittelpunkt des Bewußtseins steht[1]) — doch ist wohl zu beachten, daß oft ein solcher Gedanke nur s c h e i n b a r unvermittelt auftaucht, daß in Wirklichkeit nur die vorbereitenden Gedanken aus Mangel an Aufmerksamkeit unbewußt geblieben sind. Doch darf man selbstverständlich nicht übersehen, daß der Einfluß Gottes ein sehr weitgehender ist — ist ja doch die Gnade allein die Ursache des geistlichen Lebens. Regungen des guten Geistes werden fast immer als eine persönliche Anregung Gottes zu werten sein, wenn auch nicht als unmittelbare Einwirkung. Man darf nicht dem Psychologismus verfallen und das geistliche Leben aus den natürlichen Faktoren allein erklären wollen; Gottes Weisheit aber zeigt sich gerade darin, daß er die natürlichen Anregungen seinem Heilsplane zugrundegelegt hat, daß er mit seiner erhebenden und verklärenden Gnade diese b e g l e i t e t, aber nicht immer persönlich hervortritt. Die Vorsehung hat sich ja gerade die Aufgabe gestellt, alle Verhältnisse so abzumessen, daß sie denen, die Gott lieben, zum Heil der Seele gereichen[2]). Die Art des Zusammenwirkens von Natur und Gnade, die kunstvolle Verschlingung der beiden

[1]) Ignatius, Exercitia spiritualia, regulae posteriores, reg. 2. [2]) Rom 8, 28.

Reihen von Einwirkungen auf den Menschen ist freilich in tiefes Dunkel gehüllt, das sich dem irdischen Auge niemals lichten wird; und deshalb muß die menschliche Wissenschaft vor allem die natürlichen Grundlagen des geistlichen Lebens untersuchen — aber im Hintergrunde muß doch immer das Bewußtsein stehen, daß die Menschen nur durch die Gnade Gottes sind, was sie sind, nämlich die Kinder Gottes[1]).

Die von den Geisteslehrern für die Unterscheidung der Geister angegebenen Regeln sind überaus zahlreich; da sie sich aber auf einige große Prinzipien zurückführen lassen, wird es für die wissenschaftliche aszetische Theologie genügen, diese letzteren anzuführen. Für die Praxis kommt es darauf an, die einzelnen Momente der augenblicklichen Seelenstimmung scharf zu unterscheiden; es gehört dazu weniger wissenschaftliche Vorbildung als vielmehr Selbsterkenntnis; erst wenn ein genaues Bild der Seele gewonnen ist, kann man die eigentliche Unterscheidung der Geister nach den folgenden Prinzipien unternehmen.

148. An erster Stelle handelt es sich um die Untersuchung der S t i m m u n g e n und Gefühle, von Trost und Mißtrost, innerer Ruhe und Unruhe. Hier ist zunächst der allgemeine, innere Zustand des betreffenden Menschen zu beachten: diejenigen, die ohne Bedenken von einer Todsünde zur anderen gehen, oder die wenigstens der Lauheit verfallen sind, pflegen innere Ruhe zu besitzen — wenn diese auch nur die Ruhe des Kirchhofs ist. Wenn bei solchen Menschen eine

[1]) 1 Cor 15, 10.

innere Unruhe entsteht, wenn sie keinen Frieden mehr im Genusse der verbotenen Freuden finden, wenn sie von Gewissensbissen gequält werden: dann ist das ein Zeichen des guten Geistes, eine Anregung der Gnade. Umgekehrt verhält es sich mit denen, die ernstlich nach der Vollkommenheit streben: bei diesen ist die innere Unruhe sicher nicht von Gott gesandt, sondern kommt vom bösen Geiste; sie ist in diesem Falle ja nicht fähig die Seele zu fördern, sondern hemmt sie und sucht sie rückwärts zu drängen. Vom guten Geiste kommt bei solchen Menschen die innere Ruhe, der Friede des Herzens[1]).

An zweiter Stelle sind die Gedankengänge zu betrachten, die der Anregung vorhergegangen sind. Eine allgemeine Regel hierfür ist es, die ganze Gedankenkette prüfend zu überblicken: wenn der Anfang, die Mitte und das Ende gut sind, dann ist das Ganze als eine Anregung des guten Geistes zu betrachten; läuft aber der Gedankengang trotz eines guten Anfanges auf etwas Schlechtes oder eine Störung des Seelenfriedens hinaus, dann rührt er vom bösen Geiste her[2]); unter „schlecht" ist hier nicht nur alles zu verstehen, was dem göttlichen Gesetze offen widerstreitet, sondern auch alles, was eine Lähmung der Seele in ihrem Streben nach der Vollkommenheit bedeuten kann, was zu einem Nachlassen in den geistlichen Übungen verleiten will. Treten einzelne charakteristische Gedanken besonders scharf hervor, so daß sie fast als eine Offenbarung

[1]) Ignatius, Regulae priores, reg. 1 et 2.
[2]) Ignatius, Regulae posteriores, reg. 5.

wirken — manchmal erscheint ein Gegenstand oder eine Wahrheit in einem ganz neuen, überraschenden Licht — dann sind diese zunächst an der göttlichen Offenbarung zu prüfen: widersprechen sie auch nur im geringsten der Lehre der Kirche in Sachen des Glaubens oder der Sitten, dann sind sie nicht gut, sondern schlecht, rühren wenigstens sicher nicht vom Heiligen Geiste her, sondern nur aus der geistigen Tätigkeit des Menschen selbst, denn jeder, auch der kleinste Mangel, hebt die vollkommene Güte einer Sache auf[1]); wenn es aber Gott ist, der solche Gedanken sendet, dann müssen diese unbedingt in allen Teilen und Einzelheiten der Offenbarung entsprechen, da Gott sich nicht widersprechen kann[2]).

Von besonderer Bedeutung für die aszetische Theologie ist die Untersuchung der Willenstriebe. Hier wird man den bösen Geist erkennen, wenn der Gegenstand des Antriebes schlecht ist; wenn die Art des Vorgehens, zu der man sich angetrieben fühlt, unklug und maßlos ist; wenn das Motiv fehlerhaft ist; wenn der Antrieb aus einem schlechten Gefühl, z. B. Ungeduld, Stolz, Vermessenheit, Trägheit, Sinnlichkeit hervorgeht; wenn schließlich die Wirkungen, soweit man sie vorhersehen kann, schlecht sind. In allen diesen Fällen kann man das Urteil mit größter Sicherheit abgeben. Der rein menschliche Geist führt das Wort, wenn die Überlegungen, die dem Willensantrieb zugrunde liegen, rein natürlich sind ohne jede Beziehung zu Gott; dann

[1]) Thomas STh I—II, q. 18, a. 4, ad 3.
[2]) De Ponte, Dux spiritualis tract. 1, cap. 23, § 3.

handelt eben nur der bloße Mensch. Dasselbe gilt, wenn der Antrieb sich mit großer Gewalt geltend macht, wenn mit ihm verbunden irgend welche Aufregung zu verspüren ist; in diesem Falle liegt nur eine Regung der Leidenschaft vor, und der Antrieb kann gar keine andere Ursache haben, weil die Beteiligung der körperlichen Seite des Seelenlebens diese als maßgebend erkennen läßt. — Auf den guten Geist wird man schließen können, wenn der Gegenstand des Antriebes gut ist; wenn kein größeres geistliches Gut dadurch ausgeschlossen wird; wenn die Absicht rein ist und die Motive übernatürlich sind; wenn sich mit diesem Antriebe trotz seiner Stärke ein tiefer Friede des Herzens und eine heilige Freude verbindet; wenn das Werk den Geist der Abtötung und Liebe atmet; wenn schließlich der Antrieb keine vorübergehende Laune, sondern dauernd und beständig ist[1]).

149. Neben diesen allgemeinen Regeln kann man noch eingehendere Einzelbestimmungen anführen. Der Heilige Geist regt als Geist der Weisheit und Ordnung im allgemeinen nur zu solchen Werken an, die den natürlichen Kräften angemessen sind; Übertreibungen irgend welcher Art müssen also stets ein berechtigtes Mißtrauen erwecken. Bei außerordentlichen Anregungen darf die Güte des Zieles keinem Zweifel unterliegen. Eine Anregung zum Guten im allgemeinen kann von Gott kommen, bei der näheren Bestimmung des guten Werkes aber immer noch von der Selbstsucht mißbraucht werden; deshalb müssen die

[1]) Saudreau l. c. chap. 5, art. 1—3.

Umstände der Person, der Zeit und des Ortes sorgfältig mitberücksichtigt werden, um Sicherheit über den Willen Gottes zu gewinnen[1]).

Die Grundlage der Unterscheidung der Geister wird immer die persönliche Seelenhaltung des Menschen bilden müssen; und gerade hierfür ist auch der oben erwähnte „rasche Einblick" von großem Werte, weil es durch diesen möglich ist, den augenblicklichen Seelenzustand mit allen seinen Komponenten festzustellen. Trägt der Mensch in sich die reine A b s i c h t, in allem und über alles Gott zu lieben und Gottes Ehre zu befördern; ist diese reine Absicht begleitet von dem Empfinden für die rechte Harmonie der Handlungen, also von einer gut ausgebildeten aszetischen W i s s e n s c h a f t; fügt sich dazu endlich eine tiefe D e m u t, die sich der eigenen Schwäche bewußt bleibt, den eigenen Einfällen mißtraut und alles Gute nur von Gott erwartet — dann wird es nur selten schwer sein, die Geister mit Sicherheit zu unterscheiden[2]). Der Mensch ist auch bei der Unterscheidung der Geister gar nicht auf sich allein angewiesen; der Seele, die guten Willens ist, verleiht Gott die Gabe der Unterscheidung, von der der Apostel spricht[3]) und die er als besondere Gabe des Heiligen Geistes bezeichnet: diese ist „ein inneres Licht, durch das man den guten vom bösen Geist unterscheidet. Und wenn die Früchte beider Geister[4]) gleich

[1]) De Ponte l. c., § 5 et 6.
[2]) De Ponte l. c., § 4. [3]) 1 Cor 12, 10.
[4]) Vgl. Matth 7, 20.

sind, findet dieses göttliche Licht in ihnen doch noch eine Verschiedenheit, meistens auf Grund eines äußeren Umstandes, aus dem sie sich ergibt."[1])

§ 33. Die Meidung besonderer Fehler.

150. In der positiven Arbeit zur Erlangung der Vollkommenheit sind einige Fehler ganz besonders zu meiden. Man kann nämlich auf der einen Seite den einzelnen Übungen der Frömmigkeit einen zu großen Wert beilegen, so daß man allmählich dahin kommt, in ihnen das Wesen des geistlichen Lebens zu erblicken; man kann andererseits auch bei gutem Willen dahin kommen, planlos zu arbeiten und unbeständig bald diese, bald jene Übung anzufangen und wieder beiseite zu werfen; man kann schließlich den Fehler begehen, das geistliche Leben allzusehr zu zerspalten und die einzelnen Handlungen zu isolieren. Die mechanische Treue, die Unbeständigkeit, die Isolierung sind drei Fehler, die sehr häufig vorkommen, die aber dem geistlichen Leben schweren Schaden zufügen, auf deren Beseitigung also die aszetische Theologie mit allem Ernste dringen muß.

„Wer in den Übungen der Frömmigkeit das Ganze der Frömmigkeit sieht, setzt den Höhepunkt seiner Vollkommenheit in die mechanische Treue bei den äußeren Übungen und macht sich zum Gefangenen eines beengenden Formalismus. Es ist etwas Großes, Schönes und Heiliges um die Treue in den Übungen — wenn sie aber zum Selbstzweck der Frömmigkeit werden, bilden sie nur

[1]) De Ponte l. c. § 1.

mehr ein enges Gefängnis, wo die Seele ohne Luft vegetiert, ohne freien Raum und ohne Leben. Das wird Pharisäismus, der die Mücke seiht und das Kamel verschlingt[1]). Man macht sich Skrupel, wenn nur das Geringste an diesen kleinen Übungen fehlt, aber nur sehr wenig achtet man auf das Innere. Anstatt sich mit ermüdenden Kleinigkeiten zu überlasten, wähle man nur jene, die zum Fortschritt wahrhaft nützlich sind. Denn diese oder jene Übung kann dem einen nützlich sein und dem anderen nicht; die Zusammenstellung von Übungen, die sehr gut für diesen Zustand paßt, würde bei einem anderen Zustand lächerlich erscheinen. Man muß vor allem seine Augen auf das höchste Ziel richten und darf es nicht aus dem Auge verlieren, weil jede Übung nur Nutzen hat, wenn sie zu diesem Ziele dienlich ist. Zweitens muß man die Bedürfnisse der Seele prüfen, ihre Schwächen, ihre Geneigtheit zu diesem und jenem, ihren gegenwärtigen Zustand, damit man die Wahl und Anordnung so treffe, wie es für sie notwendig ist. — Bei den Übungen sind die einen wichtiger als die anderen; so sind die einen pflichtgemäß, die anderen freigestellt. Was erstere betrifft, muß vollständigste Treue und unabänderliche Liebe herrschen, diesen muß man sich mit allen Kräften der Seele ergeben. Unter den freigestellten Übungen sind die einen geraten, die anderen vollständig frei. Die geratenen trachte man so treu zu halten, wie die Schwäche der Natur es zuläßt; zu ganz freigestellten Übungen wird man nur soviel greifen, als sie nützlich sein

[1]) Matth 23, 24.

können, in der Treue gegenüber den ernsteren Übungen zu erhalten und zu ermutigen[1])."

Man muß es vor allem meiden die Seele an irgend eine nicht notwendige Übung so zu binden, daß der Eindruck entsteht, als könne man diese nicht mehr missen. Die einzelnen Übungen entsprechen nämlich nicht immer den Bedürfnissen und den Zuständen der Seele; wenn diese sich dann allzusehr gebunden hat, wird sie leicht auf einen falschen Weg gedrängt. Deshalb verpflichte man sich auch nicht durch Gelübde dazu, diese oder jene Übung vorzunehmen, dieses oder jenes Gebet zu verrichten — weil ein solches Gelübde nur den gegenwärtigen, nicht aber den zukünftigen Bedürfnissen der Seele Rechnung tragen kann. Wo im geistlichen Leben der Geist der Kleinlichkeit eingezogen ist, wo die Gebete und Gebetchen ängstlich gezählt werden, wo man die seelischen Fortschritte äußerlich messen will — da fehlt es meistens an dem wahren L e b e n der Seele, da ist eine gewisse Erstarrung eingetreten, die auf die Dauer sehr gefährlich werden kann, weil die Seele leicht im Überdruß diese Übungen endlich von sich wirft, aber innerlich keinen Halt mehr hat. Zu gleicher Zeit verbindet sich bei der Veranlagung der Menschen leicht der Stolz mit der mechanischen Treue in den geistlichen Übungen: es werden Vergleiche mit anderen Menschen angestellt, die diese Übungen nicht oder nicht in solchem Umfange verrichten, und daraus entwickelt sich ein wahrhaft pharisäischer Hochmut; wo dieser ist, ist die Seele tot, mag sie noch so

[1]) Tissot, Das innerliche Leben, Teil 3, Kap. 7.

viele Übungen mit größter Genauigkeit verrichten. Dieses „Betschwestertum" ist eine der widerwärtigsten Erscheinungen auf dem Gebiete der Religion, nur geeignet, diese in Verruf zu bringen.

151. „Der zweite Fehler ist die Unbeständigkeit. Wenn man bei seinen Übungen nur die eigene Befriedigung sucht, kommt es gewöhnlich vor, daß sie mit dem Wechsel der Launen wechseln. Einen Tag ist der Mensch treu, weil es ihm so gefällt, morgen nachlässig, weil ihm die Sache peinlich wird. Wenn er getröstet ist, greift er mit Begeisterung an; befindet er sich in Trockenheit, läßt er alles wieder stehen. Wenn man weiter in den geistlichen Übungen nicht die Ehre Gottes sucht, dann reicht oft sehr weniges zur Unterbrechung der Arbeit hin. In der Tat: da man sich nur an das Äußerliche dieser Übungen hält, so trennt eine Unterbrechung, eine Untreue die Kette und man hat keinen Halt mehr. Wenn man dagegen vor allem das Innerliche im Auge hat, so verschwindet dieses, da es eine Gewohnheit ist, nicht durch einen oder mehrere Akte; trotz einer äußerlichen Untreue oder Lässigkeit fühlt man, daß man sich immer noch an der Kette hält, daß nichts Wesentliches unterbrochen wird. Außer den Launen der Befriedigungssucht und den Täuschungen einer zu äußerlichen Lebensweise gibt es noch eine dritte Ursache der Unbeständigkeit: die Schwäche, die Schwäche der Gewohnheiten, die Schwäche der Natur. Man läßt leider die Fähigkeiten in verkehrten Gewohnheiten sich verunstalten, und in diesen Abirrungen geht viel Kraft verloren[1])."

[1]) Tissot a. a. O., Kap. 8.

152. „Der dritte Fehler ist die Isolierung. Man nennt so die Gewohnheit das Tagewerk in genau bestimmte Abschnitte zu teilen, die voneinander abgetrennt, isoliert sind; ein jeder Tagesabschnitt ist eigens für eine bestimmte Beschäftigung vorbehalten. Es handelt sich hier nicht um die heilige und sehr nützliche Gewohnheit einer harmonischen Tagesordnung, die jeder Beschäftigung ihre Reihenfolge und ihre Zeit bestimmt nach den Forderungen der Pflicht. Sondern es handelt sich um die mechanische verkehrte Anwendung dieser Gewohnheit, es handelt sich um jene rein materielle Tagesordnung, die aus dem Leben ein Möbel mit Fächern macht. Die Übungen der Frömmigkeit sind dadurch in eine Ecke des Tagewerkes verlegt, sie sind vom Laufe des Lebens getrennt, sie haben auf die Seele nur für den Augenblick einen Einfluß, wenn sie überhaupt einen haben — das Leben als Ganzes ist ohne Zusammenhang, ohne Einheit. Der Gedanke an Gott wird in einige Schubladen, in denen die Übungen sind, eingeschlossen, und er tritt nur in bestimmten Zwischenräumen wieder hervor. Wenn er manchmal erscheint, so erscheint er nicht als eine Gewohnheit der Seele, sondern nur als ein vorübergehender Akt: er ist eine Gedächtniserinnerung oder ein Funke der Einbildungskraft, aber nicht ein Prinzip des Lebens; er durchdringt das Wesen nicht, er beeinflußt das Denken nicht, er gestaltet nicht die Liebe, er leitet nicht die Tätigkeit. Er sollte das Leben des Lebens sein — und er ist nur ein Unwesentliches in demselben[1]).“

[1]) Tissot a. a. O., Kap. 9.

Die Folgen dieser Isolierung sind sehr leicht zu begreifen, wenn man sich erinnert, daß die Seele nicht unvermittelt von einer Regung zu einer anderen übergehen kann. Wenn man also der Frömmigkeit nicht auf das ganze Leben Einfluß gestattet, sondern sie nur zu bestimmten Zeiten als etwas ganz Fremdes auftreten läßt, wird die Seele nicht die notwendige Energie aufbringen, um sich sofort auf jene Höhe zu erheben, die von der Frömmigkeit gefordert wird. Die religiösen Gedanken werden im Schwall der übrigen Eindrücke verloren gehen müssen. Vor allem leidet darunter das G e b e t, da die von weltlichen Eindrücken erfüllte Seele von diesen auch dann verfolgt wird, wenn sie sich programmäßig mit Gott beschäftigen sollte; es treten dauernde Zerstreuungen auf, die geistlichen Übungen werden als Last empfunden, der Mensch sucht sich ihrer möglichst schnell zu entledigen oder ihnen zu entgehen, weil sie ihm innerlich fremd bleiben. Man kann diesen Fehler der Isolierung wohl als den verhängnisvollsten bezeichnen; ihm ist die Abnahme des religiösen Lebens hauptsächlich zuzuschreiben. „Die wahre, lebendige Religion ist nicht eine Spezialität, ein abgesondertes Gebiet, ein Winkel im menschlichen Dasein. Die direkte Offenbarung des Absoluten, die Religion, kann nicht e t w a s sein, sie ist alles oder nichts[1])." Als bestes Gegenmittel gegen diese Isolierung erscheint die Übung des Wandels in Gottes Gegenwart.

[1]) Solowjew, Rußland und die universale Kirche, Teil 3, Kap. 11.

153. Man kann als vierten Fehler den schon erwähnten Mangel an Diskretion bezeichnen. Es gibt sehr viele Christen, die stets meinen, sie müßten alle frommen Übungen, von denen sie jemals etwas gehört haben, ohne weiteres und unbedingt ebenfalls verrichten. Dabei nehmen sie aber gar keine Rücksicht auf ihre eigenen persönlichen Verhältnisse — und die Folge ist, daß die Seele keinen Vorteil von all diesen Übungen haben kann. Es mögen einzelne Übungen an sich sehr gut sein — wenn sie für die individuellen Bedürfnisse nicht passen, können sie sehr großen Schaden anrichten. Diskretion, d. h. die Fähigkeit das Gute vom Unnützen zu unterscheiden, ist eine Vorbedingung für die Erreichung einer wahren, persönlichen Vollkommenheit.

Vierter Abschnitt

DIE GNADENMITTEL

Erstes Kapitel. Sakramente und Sakramentalien

§ 34. Die Taufe.

154. Die Sakramente schaffen durch die Mitteilung der Übernatur die Grundlage des ganzen christlichen Lebens; indem sie weiter zahlreichste Gnaden des Beistandes vermitteln, fördern sie in der vollkommensten Weise die weitere Ausbildung des übernatürlichen Lebens. Unter den Gnadenmitteln nehmen sie die erste Stelle ein.

Von besonderer Wichtigkeit ist dabei natürlich jenes Sakrament, das die Wiedergeburt bedingt[1]) und ohne das sich die Pforte des Reiches Gottes für den Menschen nicht öffnet[2]), d. h. die Taufe. Für den erwachsenen Christen kommt allerdings der Empfang der Taufe nicht mehr in Betracht, wohl aber ihre Auswertung.

Durch die Taufe wird der Mensch mit Christus aufs innigste vereint, zieht ihn gleichsam an[3]); durch die Taufe erhält er die Übernatur und damit die Teilnahme an dem innergöttlichen Leben der hochheiligen Dreieinigkeit. Somit ist die Taufe die Pforte des ewigen Lebens und für den Menschen von einer unaussprechlichen Wichtig-

[1]) Tit. 3, 5. [2]) Joh 3, 5. [3]) Gal 3, 27.

keit: die Gnade der Taufe schließt keimhaft schon die ewige Seligkeit in sich. Zugleich gibt die Taufe dem Menschen auch das unauslöschliche Merkmal des Christen, das ihm ein Anrecht verleiht auf alle Gnaden des Beistandes, die ihm während des ganzen Lebens zur Erlangung des Heiles notwendig sind. In der Taufe senkt sich der Heilige Geist über die Seele herab, zieht in sie als in seinen Tempel ein und übernimmt eine ganz besondere Fürsorge über sie: während des ganzen Lebens hat der Christ auf Grund seiner Taufe im Heiligen Geist einen besonderen Freund, einen treuen Führer, einen Berater und Schützer. Diesem reichen Gnadensegen entsprechen dann natürlich auch Pflichten des Menschen gegen Gott; diese Pflichten aber gehen nicht wesentlich über den Kreis des Naturgesetzes hinaus: denn auch ohne die Taufe müßte der Mensch Gott über alles lieben, ihm dienen, die sämtlichen Gebote des Dekaloges beachten — nur daß ohne die Taufe alle diese Werke keinen Ewigkeitswert haben. Damit erledigt sich auch die Frage, mit welchem Rechte man ein Kind taufen könne, das doch seine Zustimmung dazu gar nicht gegeben hat: es bedeutet die Kindertaufe keine widerrechtliche Belastung mit Pflichten, sondern eine unendliche, große Wohltat Gottes; das von den Taufpaten abgelegte „Taufgelübde" hat freilich für das Kind keine bindende Kraft als juristischer Akt — denn Gott gegenüber kann nicht ein Mensch für den anderen ohne dessen ausdrückliche Zustimmung Verpflichtungen übernehmen — sondern nur als eine Anerkennung der Rechte und Gesetze Gottes.

Die Kirche selbst erinnert den Menschen immer wieder an den Empfang der Taufe: am Eingang jeder Kirche findet sich das Weihwasserbecken, das auch in keinem christlichen Hause fehlen soll; an den Sonntagen findet in allen Pfarrkirchen die Austeilung des Weihwassers statt — dadurch sollen die Christen jedesmal an das Bad der Wiedergeburt erinnert werden. Deshalb soll der Christ auch bei diesen Gelegenheiten sich wieder dessen bewußt werden, daß er getauft ist, durch die Taufe ein Kind Gottes, mit Gott aufs innigste verwandt. In den Versuchungen wird solcher Gedanke Kraft und Mut geben, wird den Menschen davon abhalten, seine Würde in den Staub zu treten und Gott die Treue zu brechen. Die Erinnerung an den in der Taufe erhaltenen Charakter muß Vertrauen auf Gott erzeugen, da sich Gott zur Spendung aller notwendigen Gnaden gleichsam verpflichtet hat; auf der anderen Seite wird auch das Verantwortlichkeitsgefühl gestärkt werden und die Erinnerung an die zukünftige Rechenschaft über die zahlreichen Gnaden Gottes. Ist die Seele durch eine Todsünde einmal von Gott abgefallen, dann kann die Erinnerung an die Taufe die Reue erleichtern und zugleich anleiten, sich vertrauensvoll wieder zu Gott zurückzuwenden, da ja das Anrecht auf die Gnade Gottes unverlierbar bleibt wie der Taufcharakter selbst.

So gibt die Betrachtung der Taufe und ihrer Gnaden immer neue Anregungen für das geistliche Leben; dieses Sakrament ist dadurch nicht nur in seinem einmaligen Empfang wirksam, sondern lebt

im Bewußtsein weiter: jede solcher Erinnerungen bedeutet eine Wiedererweckung der Taufgnade.

§ 35. Die Firmung.

155. „Der Mensch empfängt, um ein vollkommener Christ zu werden, im heiligen Sakrament der Firmung alles, was notwendig ist, um mit den Schwierigkeiten seiner Stellung inmitten einer verführerischen und verdorbenen Welt fertig werden zu können. Seine Hauptaufgabe ist es nun fortan, gemäß den Forderungen des geistlichen Lebens sich zu führen und von den Hilfsmitteln, die ihm zur Verfügung stehen, guten Gebrauch zu machen[1])." Daraus ergibt sich die große Bedeutung der Firmung für das christliche Leben: denn nur weil der Heilige Geist die Seelen mit seiner wunderbaren Liebe und Gnade stärkt, können sie Gott treu bleiben, besonders im Kampfe gegen die sichtbaren Feinde Gottes[2]). Deshalb hat es auch die Kirche ausdrücklich gebilligt, daß die Firmung noch vor der ersten Kommunion erteilt werde, um so den Menschen möglichst frühzeitig im Gnadenleben zu stärken, bevor äußere und innere Feinde die Seele gefährden können[3]).

Der Christ soll ein Sakrament von solcher Bedeutung recht hoch schätzen und sich bewußt bleiben, daß er sein Seelenleben nur der Fürsorge des Heiligen Geistes zu verdanken hat, der sich in diesem Sakramente besonders innig mit der Menschenseele verbindet, sogar unter Einprä-

[1]) Louismet, Wahre und falsche Mystik, Kap. 15.
[2]) Thomas STh III, q. 72, a. 5, ad 1.
[3]) Leo XIII. ad episc. Marsiliae 22. Junii 1897.

gung eines unauslöschlichen Merkmales. Deswegen geziemt es sich auch, immer wieder an die empfangene Firmung sich zu erinnern, die Gnade des Sakramentes wieder zu erwecken, sich stets von neuem dem Heiligen Geist zur Verfügung zu stellen. Aus dem Sakrament der Firmung ergibt sich auch die Angemessenheit einer besonderen Andacht zum Heiligen Geist: ist dieser es doch, der der Seele Führer und Freund und Beschützer sein will, durch den alle Gnaden der Seele zufließen — was der Heilige Geist in der Taufe begonnen hat, vollendet er in der Firmung.

Allerdings fordert auch dieses Sakrament vom Christen eine Anspannung der e i g e n e n Kräfte: der Heilige Geist hat ihn zum Ritter Christi gemacht und ihm Waffen verliehen, die nicht liegen bleiben und verrosten dürfen, sondern in treuer Liebe zu Gott geführt werden müssen. Deshalb wäre es falsch, sich im Vertrauen auf den Schutz des Heiligen Geistes sorglos in die Gefahren der Welt zu begeben; der Gedanke an die Firmung soll zwar festes Vertrauen geben, aber auch an den Ernst des christlichen Lebens erinnern.

§ 36. Das Bußsakrament.

156. Die aszetische Theologie behandelt das Bußsakrament nicht unter demselben Gesichtspunkte wie die Moraltheologie: sie untersucht nämlich nicht die Bedingungen der Gültigkeit und die einzelnen Erfordernisse. Alles das muß und kann als bekannt vorausgesetzt werden, so daß für die aszetische Theologie nur die Aufgabe

bleibt, die Bedeutung des Bußsakramentes für das Streben nach der Vollkommenheit, für das wirkliche geistliche Leben darzustellen.

Wenn der Mensch sich als Sünder erkennt, d. h. als ein Wesen, das von Gott abgewichen ist und die sittliche Ordnung verletzt hat, dann ergibt sich für ihn die Notwendigkeit, diese Unordnung wieder gutzumachen. Als negatives Moment muß die Tilgung der Sünde eintreten, als positives die Wiederhinwendung zu Gott. Das positive Moment liegt auf der Seite des menschlichen Willens: er muß unter dem Einfluß und mit der Hilfe der göttlichen Gnade sich von der Sünde, vom Geschöpfe abwenden und zu Gott hinkehren, also den Vorgang der Sünde, die eine Abkehr von Gott und Hinwendung zum Geschöpfe ist, umkehren. Dabei ist aber ein Unterschied zu machen: hat die Sünde das übernatürliche Lebensprinzip vollständig zerstört, ist sie eine Todsünde gewesen — dann kann alle eigene Anstrengung des menschlichen Willens nicht die Wiederkehr des Lebensprinzipes bewirken: Gott muß aus erbarmender Gnade die Seele aufs neue an sich ziehen. Ist dagegen nur eine Störung des vollkommenen geistlichen Lebens in Gestalt der läßlichen Sünde aufgetreten, dann ist eine Neuverleihung des Lebens nicht notwendig.

Daraus ergibt sich, daß an sich für das Bußsakrament nur die T o d s ü n d e n in Betracht kommen — denn dieses Sakrament hat die nächste Aufgabe das verlorene übernatürliche Leben wiederherzustellen. Natürlich kann dieses Sakrament seine Wirkung nur haben, wenn die R e u e

vorhanden ist, d. h. die Gesinnungsänderung aus einem übernatürlichen Motiv. Es müssen zum Empfang des Bußsakramentes a l l e Todsünden bereut (und dann natürlich auch gebeichtet) werden, da in jeder einzelnen Todsünde, unabhängig von den anderen, die Abwendung von Gott liegt: die Reue muß also alle Todsünden umfassen, darf keine einzige bewußt und absichtlich ausschließen — denn entweder wendet sich die Seele Gott ganz zu oder gar nicht.

Wenn das Bußsakrament die verlorene heiligmachende Gnade wiedergibt, dann gibt es natürlich auch ein Anrecht auf seinerzeit zu empfangende Gnaden des Beistandes, damit nicht das neue Seelenleben wieder verloren gehe. Die läßliche Sünde erfordert keine Neueingießung der Übernatur, sondern nur deren zweckentsprechende Betätigung; deshalb ist auch zu ihrer Nachlassung das Bußsakrament nicht unbedingt erforderlich[1]).

„Was nur immer an Heiligkeit, Frömmigkeit, Gottesfurcht durch Gottes Güte in der Kirche erhalten worden ist, ist großenteils dem Bußsakramente zuzuschreiben[2])." Deswegen hat das Bußsakrament als eines der vorzüglichsten Gnadenmittel zu gelten, als ein Wunderwerk der göttlichen Liebe. Wenn der Herr das Sakrament der Buße am Ostertage im Jubel seines göttlichen Erlöserherzens einsetzte[3]), dann beweist das, daß dieses Sakrament, obwohl es ein Gericht ist, dem Menschen nicht Furcht und Angst, sondern

[1]) Thomas STh III, q. 87, a. 2.
[2]) Catechismus Romanus, p. 2, cap. 5 n. 36.
[3]) Joh 20, 23.

Freude einflößen soll. Der Seelenfriede wird nur durch die Sünde gestört; der Sünder kann keine wahre, ruhige Freude empfinden — deshalb muß er jedes Mittel dankbar begrüßen, das ihm den Frieden mit Gott, die Seelenruhe und die Aussicht auf die ewige Seligkeit wiedergibt. Das ganze Leben der Seele in all seinen Teilen erhält einen Zuwachs, eine Bereicherung und Vertiefung durch den Empfang des Bußsakramentes.

Das gilt nicht nur vom eigentlich übernatürlichen Leben, sondern auch vom ganzen Zustand der Seele. Die Gewissenserforschung fordert die zur Erlangung der Vollkommenheit unerläßliche Selbsterkenntnis; die Reue und der Vorsatz bedingen eine energische Hinwendung zu Gott und die Notwendigkeit mit Überlegung an das Leben heranzutreten. Alle Tugenden: Glaube, Hoffnung, Liebe, Vertrauen, Demut, Starkmut usw. müssen anläßlich des Empfanges des Bußsakramentes geübt werden. Wenn die Beicht öfters abgelegt wird, ist es nicht möglich, daß sich viele Sünden in der Seele sammeln, daß diese auf gefährliche Irrwege gerät, daß sie der Sorglosigkeit und Lauheit verfällt.

Von Wichtigkeit ist es nun, das Bußsakrament nicht nur theoretisch hochzuschätzen und sich seiner Gnadenwirkungen bewußt zu sein, sondern es auch praktisch recht fruchtreich zu empfangen. Die Schwierigkeit solchen fruchtreichen Empfanges wächst, wenn es sich nicht um die Beicht von Todsünden, sondern von läßlichen Sünden, um eine Andachtsbeicht handelt; und noch größer ist die Schwierigkeit, wenn es sich

um Fehler handelt, die sehr oft vorkommen, die aber nur wenig Aussicht auf Besserung bieten.

157. Die Vorbereitung auf den Empfang des Bußsakramentes bildet die Gewissenserforschung. Hier muß zunächst darauf hingewiesen werden, daß das Gewissen richtig ausgebildet sein muß. Das Gewissen ist in der moralischen Ordnung die Anwendung der sittlichen Prinzipien auf eine einzelne Handlung[1]), also das Urteil, ob eine Handlung sittlich gut oder schlecht ist[2]). Dieses Urteil kann sich auf eine zukünftige oder auch auf eine vergangene Handlung beziehen; im ersteren Falle drückt es eine Pflicht zur Tat oder Unterlassung aus, im letzteren Falle beurteilt es die Güte der vollzogenen Handlung — das erstere ist das vorhergehende (conscientia antecedens), das andere das nachfolgende Gewissen (conscientia consequens); das nachfolgende Gewissen kann auf die sittliche Güte oder Schlechtigkeit der Handlung keinen Einfluß haben[3]). Die Erforschung des Gewissens beim Empfang des Bußsakramentes kann natürlich nur eine Erforschung des nachfolgenden Gewissens sein, da sie sich ja mit der Vergangenheit beschäftigt. Nun kann aber das nachfolgende Gewissen nur recht erforscht werden, wenn das Gewissen überhaupt richtig ausgebildet ist, d. h. wenn der Mensch überhaupt die notwendigen Kenntnisse über seine Pflichten besitzt, wenn er unabhängig vom Einzelfall unterscheiden kann zwischen Sünde und Un-

[1]) Thomas STh I—II, q. 19, a. 5.
[2]) Thomas, De veritate, q. 17, a. 1.
[3]) Göpfert, Moraltheologie, Bd. 1 n. 152.

vollkommenheit, zwischen Todsünde und läßlicher Sünde, zwischen freiwilligen und unfreiwilligen Handlungen. Eine Unvollkommenheit kann man zwar bedauern, aber nicht bereuen; sie entstellt die Vollkommenheit der Handlung und des geistlichen Lebens, belastet aber nicht das Gewissen; deshalb ist sie auch nicht der Gegenstand des Bußsakramentes. Deshalb ist bei der Erforschung der Vergangenheit nicht nur festzustellen, was für objektive Fehler begangen worden sind, sondern vor allem, ob diese Fehler Sünden gewesen sind, d. h. ob sie aus dem freien Willen mit klarer Erkenntnis hervorgegangen sind. Nur dadurch läßt sich ein objektives Bild vom wahren Zustande der Seele gewinnen, denn beim Streben nach der Vollkommenheit, wie überhaupt im geistlichen Leben handelt es sich um die Liebe, also um die Stellung des Willens zu Gott. Nur wenn die Gewissenserforschung sich über die Sündhaftigkeit oder Nichtsündhaftigkeit der vergangenen Handlungen klar wird — und zwar beides im formalen Sinne — kann die Heiligung der Seele durch sie wirklich gefördert werden. Es kommt also nicht darauf an, daß man in der Gegenwart anläßlich der Gewissenserforschung eine Tat als sündhaft erkennt; sondern darauf, ob man sie im Augenblick der Handlung als solche erkannt hat.

Die Gewissenserforschung soll beginnen mit einer Anrufung des Heiligen Geistes: als ein übernatürlich gutes Werk, das zum übernatürlichen Leben in unmittelbarer Beziehung steht, bedarf sie der Gnadenhilfe Gottes. Dann füge man dazu

eine Danksagung für alle bisher von Gott erhaltenen Wohltaten[1]). „Die Danksagung der Gewissenserforschung vorauszuschicken, verrät die tiefe Seelenkenntnis des heiligen Ignatius. Einerseits erinnert der Anblick der großen und zahlreichen Wohltaten Gottes an die große Verantwortung, die sie uns auferlegen, denn jede Gabe ist eine Aufgabe[2]); andererseits lassen sie die Fehler im rechten Lichte erscheinen, wecken die Liebe zu Gott und den Reueschmerz über die Sünden und sind ein Antrieb zur Besserung[3])." Sodann gehe man die Worte, Werke und Gedanken der Vergangenheit durch — nach welcher Methode, das bleibt dem einzelnen überlassen; man kann sich an die Gebote Gottes und der Kirche oder an den zeitlichen Verlauf der Handlungen halten. Anstatt aber kleinlich zu sein und womöglich jeden kleinsten Fehler hervorsuchen zu wollen — die bedeutenderen fallen ohne weiteres in die Augen, wenn die Seele nicht stumpf und lau ist — lege man den Hauptwert darauf, die Quellen und W u r z e l n der einzelnen Todsünden festzustellen, die Neigungen des Herzens zu durchforschen. Wird an jedem einzelnen Tage eine Gewissenserforschung gehalten, wie sehr zu empfehlen ist, dann wird diese anläßlich des Empfanges des Bußsakramentes nicht allzuviel Mühe machen.

158. Den Hauptteil bei der Vorbereitung auf den Empfang des Bußsakramentes bilden R e u e u n d V o r s a t z, beide voneinander nicht zu trennen, beide nur verschiedene Seiten der eigent-

[1]) Ignatius, Exercitia spiritualia hebd. 1 examen generale.
[2]) Luk 12, 48. [3]) Mutz, Christliche Aszetik, § 54 n. 1.

lichen Buße, der Gesinnungsänderung[1]), Vergangenheit und Zukunft überblickend. — Die Buße kann auch eine Tugend sein: „die übernatürliche sittliche Tugend, die den Sünder antreibt und befähigt, die Sünden zu verabscheuen und dafür genugzutun, weil er sich durch dieselben Gottes Mißfallen und Feindschaft zugezogen hat[2])." Die Heilige Schrift spricht wiederholt von der Buße als der „Metanoia", der Gesinnungsänderung, und gibt dadurch deutlich zu verstehen, daß die Übung der Tugend der Buße unerläßlich ist für den Empfang des Sakramentes der Buße. Wenn man gemeinhin unter Buße nur die Sühne vergangener Sünden versteht, eine Leistung zum Ausgleich von Schulden: dann gibt man diesem Worte nur einen Teil — und zwar nicht einmal den wesentlichen — von seiner tiefen Bedeutung. Daß diese Sinnesänderung als Reue übernatürlich, allgemein sein muß, daß desgleichen der Vorsatz fest und wirksam sein muß, ist selbstverständlich, — sonst läge eben gar keine wahre Sinnesänderung vor.

Die Reue kann nun vollkommen oder unvollkommen sein; vollkommen ist sie, wenn sie aus dem Motiv der Liebe hervorgeht, unvollkommen, wenn sie ein von der Liebe verschiedenes übernatürliches Motiv hat, das durchaus nicht in der Furcht oder in der Rücksicht auf die eigene Person zu bestehen braucht; es kann z. B. auch die Schönheit der Tugend, die Häßlichkeit der Sünde, die Dankbarkeit gegen Gott das Motiv der unvollkommenen Reue sein. Für den Christen ist

[1]) Matth 3, 2. [2]) Göpfert, Moraltheologie, Bd. 3 n. 100.

eigentlich die vollkommene Reue das von selbst Gegebene, doch ist auch die unvollkommene Reue sittlich gut und für das Bußsakrament genügend; es wird sich aber empfehlen, stets die Erweckung vollkommener Reue anzustreben, zumal wenn keine Todsünden, sondern nur läßliche Sünden zu bereuen sind: denn dann ist der Mensch doch das Kind Gottes, dessen natürliche Haltung zu Gott die der kindlichen Liebe ist. „Die vollkommene Reue rechtfertigt auch vor und außer dem Sakramente, wenn und weil sie die Absicht zum Empfang des Sakramentes in sich schließt[1]);" „nicht als ob der Akt der vollkommenen Liebe die Eingießung des Habitus der Liebe bewirkte oder eigentlich verdiente, sondern weil Gott einem Büßer, der mit Hilfe der Gnade des Beistandes ernstlich danach strebt, die Liebesgemeinschaft mit ihm wieder anzuknüpfen, und sich vollkommen darauf vorbereitet, kraft seiner Verheißung gleichsam entgegenkommt und ihm schon vor dem Empfang des Sakramentes die heiligmachende Gnade erteilt[2])".

Es bestehen vielfach Schwierigkeiten darüber, festzustellen, ob die Reue wirklich vorhanden ist oder nicht. Diesen Schwierigkeiten kann man leicht begegnen, wenn man sich erinnert, daß die Reue eine Einstellung der Seele auf Gott ist; sie ist also an sich gar nicht sinnlich wahrnehmbar, gar nicht mit einem Gefühl der Trauer über die Sünden verbunden. Der Ausdruck, daß

[1]) Göpfert, Moraltheologie, Bd. 3 n. 111.
[2]) Göpfert a. a. O., Bd. 1 n. 309.

die Reue ein „Schmerz der Seele“[1]) sei, ist zwar an sich berechtigt: denn der Schmerz ist „das Zusammentreffen mit einem Übel und die Wahrnehmung solchen Zusammentreffens[2])“; und deshalb hat auch die Kirche diesen Ausdruck aufgenommen[3]). Tatsächlich aber ist dieses Wort — besonders für Ungebildete — leicht mißverständlich; man kann deshalb praktisch sagen, daß die Reue genügend vorhanden ist, wenn jemand in ruhiger Überlegung die Sünde ablehnt und den festen Willen hat, sein Verhältnis zu Gott in Ordnung zu bringen: dadurch ist die richtige Stellung seines Willens erhärtet, mag auch die sinnliche Reaktion fehlen.

Es ist gewiß zu begrüßen, wenn durch eine Redundanz des Geistigen in die Sinnlichkeit sich auch ein Gefühl der Reue findet; in solchem Falle tritt die ganze menschliche Natur der Sünde entgegen; es ist also auch die Wahrscheinlichkeit größer, daß die Sünde nicht wieder begangen werden wird. Notwendig ist aber eine solche Reaktion der Sinnlichkeit nicht; sie ist nämlich abhängig von Momenten, auf die der Mensch nicht immer einen Einfluß hat. Man kann das Gefühl der Reue hervorbringen oder wenigstens sein Auftreten unterstützen; wenn man in das Reuemotiv selbst Gefühlsmomente hineinbringt: eine lebhafte Vorstellung des Leidens des Herrn, der himmlischen Seligkeit, der Schrecken der Verdammnis, wird sicher imstande sein auch die sinn-

[1]) Breslauer Katechismus, Frage 560.
[2]) Thomas STh I—II, q. 35, a. 1.
[3]) Conc. Trid. sess. 14, cap. 4.

liche Natur mit Abscheu gegen die Sünde zu erfüllen. Dazu ist aber erforderlich, daß die Phantasie imstande sei sich sinnliche Vorstellungen dieser Dinge zu erzeugen; es ist ferner erforderlich, daß die Nerven in einer Disposition seien, die der Tätigkeit der Phantasie günstig ist. In vielen Fällen wird trotz der angegebenen Betrachtungen sich kein G e f ü h l der Reue einstellen. Man darf diesem Gefühl keinen übermäßigen Wert beilegen; denn auf der einen Seite hat die Reue an sich mit dem Gefühl gar nichts zu tun, auf der anderen Seite aber liegt die Gefahr vor, daß bei einer Überschätzung der Gefühlsreue überflüssige Skrupeln auftreten, wenn sie sich nicht einstellen will, oder eine leichtfertige Sicherheit gewonnen wird, wenn eine starke Gefühlsreue vorhanden ist obwohl diese letztere bei Menschen, in denen die Phantasie sehr lebendig ist, vorhanden sein kann ohne jede Beteiligung des Willens. Die Gefühlsreue kann man als eine Gnade Gottes betrachten, muß aber deswegen immer noch den eigenen Willen anspannen.

Der V o r s a t z muß fest und allgemein sein, d. h. man muß sich nicht nur vornehmen, jene Todsünden zu meiden, die man bereits begangen hat, sondern auch jene, die bisher im Leben noch nicht vorgekommen sind; denn der Vorsatz ist nichts anderes als die Einstellung des Willens auf Gott mit Rücksicht auf die Zukunft — es ist aber eine unbedingte Hinwendung der Seele zu Gott nicht denkbar, wenn auch nur eine einzige Todsünde von dem Vorsatz ausgenommen ist. Mit dem Vorsatz muß sich dann naturgemäß auch die Absicht verbinden, alle Mittel anzuwenden, die

einer Wiederholung der Todsünde vorbeugen können; dazu gehört vor allem auch die Meidung der Gelegenheit zur Sünde — ein Punkt, der in der Praxis oft übersehen wird. „Die Festigkeit des Vorsatzes kann bestehen zugleich mit der F u r c h t, ja sogar mit der G e w i ß h e i t, man werde wieder sündigen. Bei läßlichen Sünden im allgemeinen und bei gewissen Arten der läßlichen Sünde ist ja der Rückfall immer gewiß. Die Festigkeit des Willens kann bestehen mit dem Urteile des Intellektes, man werde wieder fallen[1])." Ein späterer Rückfall ist kein Beweis dafür, daß der frühere Vorsatz nicht die genügende Festigkeit besessen habe, denn einmal wird „die Wahrheit eines früheren Aktes niemals durch einen entgegengesetzten späteren Akt ausgeschlossen[2]);" sodann aber muß man auch berücksichtigen, ein wie wankelmütiges Geschöpf der Mensch erfahrungsgemäß ist, weil er unter dem Einfluß der Sinnlichkeit und der Gefühle steht, und weil bei der Enge des Bewußtseins und der Aufmerksamkeit angesichts eines starken Eindruckes oder einer Versuchung die früheren Vorsätze gar nicht wieder in das Bewußtsein treten. Um diesem letzteren, natürlichen Übel abzuhelfen und die Festigkeit und Wirksamkeit des Vorsatzes zu erhöhen, empfiehlt es sich, den Vorsatz nicht nur einmal gelegentlich des Empfanges des Bußsakramentes zu machen, sondern ihn jeden Tag zu erneuern, vielleicht in Verbindung mit dem Morgengebet — diese Erneuerung soll aber nicht nur eine allge-

[1]) Göpfert, Moraltheologie, Bd. 3 n. 114.
[2]) Thomas STh III, q. 84, a. 10, ad. 4.

meine sein, sondern zugleich die während des Tages voraussichtlich eintretenden Gelegenheiten seiner Verwirklichung berücksichtigen.

159. Nach dem Empfange des Bußsakramentes vergesse der Christ niemals die Danksagung. „Nichts mißfällt Gott so sehr, vor allem an den Söhnen der Gnade, wie die Undankbarkeit[1]);" das Bußsakrament aber ist eine der vorzüglichsten Wohltaten Gottes. Der Eindruck des eben empfangenen Sakramentes soll auch nicht sofort wieder der Vergessenheit anheimfallen, sondern sich in tätiger Buße weiter fortsetzen, indem der Mensch nun doppelt eifrig ist in der Erfüllung seiner Pflichten, in der Meidung aller Gelegenheiten zur Sünde und im Streben nach wahrer Vollkommenheit. Gerade diese Ergänzung des Sakramentes durch die fortgesetzte Übung der Buße ist wohl zu beachten und von besonderer Wichtigkeit; das Zurückgleiten so vieler Menschen in die Sünde, obwohl sie durch das Sakrament deren Nachlassung erhalten haben, ist nicht nur der menschlichen Schwäche zuzuschreiben, auch nicht etwa einem Versagen des Sakramentes zur Last zu legen — es erklärt sich vielmehr aus einer allzu großen Sicherheit: die Seele meint, mit dem Empfang des Sakramentes sei alles erledigt. „Betreffs der vergebenen Sünde sei nicht ohne Furcht[2])", so mahnt die Heilige Schrift: nicht als ob man dem Bußsakramente Mißtrauen entgegenbringen sollte, aber weil die Sünde nicht nur durch ihre einmalige Begehung der Seele schadet, sondern in dieser auch Spuren hinterläßt, die nicht auf ein-

[1]) Bernardus, Dom. 6, post Pent. 2, 1. [2]) Eccl 5, 5.

mal entfernt werden können. Es braucht hier nur an das erinnert zu werden, was oben über die Einprägung der Eindrücke, über die Bildung von Gewohnheiten gesagt worden ist. Es muß also durch die fortgesetzte Buße dahin gearbeitet werden, daß die Spuren der Sünde allmählich wieder aus der Seele verschwinden. Das geschieht, indem man die der Sünde entgegengesetzte Tugend besonders eifrig übt, den Gelegenheiten zur Sünde besonders achtsam aus dem Wege geht, durch anhaltendes Gebet sich die Gnade Gottes erfleht und der verdorbenen Natur Gewalt antut[1]); die Abtötung wird für den Menschen vielfach auch den Charakter der Buße tragen. Solche Buße ist nicht nur notwendig, um die Spuren der Sünde aus der Seele zu entfernen, sie ist auch erforderlich, weil der Mensch für die begangene Sünde eine Genugtuung leisten muß. Durch die Sünde hat der Mensch sich von Gott abgewendet und ihm die gebührende Ehre entzogen, indem er ein anderes Ding zu seinem letzten Ziele machte; die Buße muß diese beiden Vergehen wieder gutmachen: die Seele muß sich wieder zu Gott hinwenden und muß ihm außerdem die geraubte Ehre ersetzen, indem sie außerordentliche Leistungen auf sich nimmt. Deshalb ist nach der Anordnung der Kirche mit dem Empfang des Bußsakramentes auch die Übernahme einer Genugtuung verbunden; diese vom Beichtvater auferlegte „Buße" ist mit dem Sakrament verbunden und wirkt deshalb unfehlbar die Tilgung der noch verbleibenden zeitlichen Sündenstrafen. „Damit ein Werk im eigentlichen Sinne

[1]) Kazenberger, Scientia salutis, p. 1, cap. 2, § 2.

genugtue, muß es alle Eigenschaften des verdienstlichen Werkes haben und noch den Charakter der Strafe tragen. Letztere Forderung aber trifft hienieden immer zu, weil alle guten Werke mit Anstrengung verbunden und dem sinnlichen Menschen zuwider sind, und nur durch Zufall geschieht es, daß die Heiligen durch die langjährige Selbstüberwindung keine Schwierigkeiten mehr bei der Verrichtung der guten Werke empfinden. Darum lassen sich alle genugtuenden Werke, wie die guten Werke überhaupt, auf drei Arten zurückführen: auf Gebet, Fasten, Almosen, als Verzicht auf die drei Arten von Gütern: auf die Güter des Geistes, des Leibes, die Glücksgüter; als Mittel gegen die dreifache Begierlichkeit: Hoffart des Lebens, Begierlichkeit des Fleisches und der Augen; entsprechend der dreifachen Richtung der Sünden: gegen Gott, gegen uns selbst und gegen den Nächsten[1])." — „Es ist aber etwas anderes, Früchte der Buße zu bringen, und etwas anderes: würdige Früchte der Buße zu bringen. Denn wer nichts Unerlaubtes begangen hat, der darf mit Recht sich der erlaubten Dinge bedienen und die Werke der Frömmigkeit so verrichten, daß er dennoch nach seinem Willen die Dinge der Welt nicht verlasse. Wer aber eine Schuld auf sich geladen hat, der muß sich ebensosehr der erlaubten Dinge enthalten, wie er sich erinnert, Unerlaubtes getan zu haben. Durch das Wort also: Tut würdige Früchte der Buße![2]) wird dem Gewissen jedes einzelnen nahegelegt, daß er durch die Buße um so größere Schätze guter Werke erwerbe, je

[1]) Göpfert, Moraltheologie, Bd. 3 n. 124. [2]) Luk 3, 8.

größeren Schaden er sich durch die Sünde zugefügt hat“[1]). Es ist auch dieser letztere Gedanke noch beachtenswert: die in der Sünde verlorene Zeit kann zwar nicht wieder zurückgebracht werden, wohl aber soll der erlittene Schaden durch vermehrte Anstrengung wieder eingebracht werden.

Alle diese Momente müssen den Christen veranlassen, die Buße auf sein Leben auszudehnen, nachdem er im Sakramente die Nachlassung der Sünden erhalten hat. Bemerkt werden muß noch, daß es nicht der Übernahme außerordentlicher Leistungen in dem Sinne bedarf, daß diese das Maß der gewöhnlichen Leistungen übertreffen; die Bußwerke sollen außerordentlich sein durch den Eifer und die Liebe, mit der sie verrichtet werden — und wenn der Christ sich ernsthaft bemüht, in seinem ganzen Leben das Gesetz Gottes zur Geltung zu bringen, wird er genügend Gelegenheit haben, Buße zu tun. Bußwerke von außergewöhnlicher Art würden leicht die Gefahr mit sich bringen, daß das Wesen der Buße in äußere Leistungen verlegt wird: die Buße aber liegt ihrem Wesen nach ebenso in der Seele wie die Sünde.

§ 37. Die heiligste Eucharistie.

160. „Auch die übrigen Sakramente dienen der Heiligung des Menschen, aber keines ist so sehr geeignet, in Christi Gleichnis umzugestalten als die Eucharistie. In diesem Sakramente ist Christus selbst, der Urheber aller Gnaden, zugegen,

[1]) Gregorius M., Hom. 20 in Ev., Brev. Rom. Dom. 4, Adv. lect. 8 sq.

während sich in den anderen Sakramenten nur eine instrumentale Kraft findet, die Christus ihnen mitgeteilt hat und durch die sie die Gnade vermitteln[1])." Deshalb hat auch die Eucharistie als das vorzüglichste und wirkungsvollste aller Gnadenmittel zu gelten. In der Eucharistie findet sich nicht nur ein Sakrament, sondern auch ein Sakramentale: die irdischen Elemente werden in Christus selbst verwandelt; und deshalb hat die mittelbare Berührung des menschlichen Leibes und Blutes mit dem Leibe und Blute Christi ganz selbstverständlich die Wirkung, die gottwidrige Begierlichkeit abzuschwächen und die Harmonie zwischen Leib und Seele zu fördern. Und nicht nur für den einzelnen ist die Eucharistie das bedeutungsvollste Gnadenmittel, sondern auch für die Kirche, deren Mittelpunkt sie bildet: die Eucharistie ist das soziale Sakrament, das alle Menschen als die Glieder der einen großen Gottesfamilie, als Brüder mit gegenseitiger Liebe[2]) um den Tisch des Herrn scharen will. Aus all diesen Momenten erklärt sich auch die Wertschätzung der Kirche für dieses Sakrament: sie verehrt in ihm Gott selbst und schätzt es als die Grundlage ihres Wirkens, umgibt es mit dem höchsten Glanz und wünscht seinen eifrigsten Empfang.

Daß eine Seele, die in der Eucharistie den Herrn selbst empfangen will, frei sein muß von der Todsünde, ist selbstverständlich: der Heiligste der Heiligen kann nicht in ein Herz eingehen und dort mit seiner Gnade wohnen, das von der schwe

[1]) Mutz, Christliche Aszetik, § 64 n. 1.
[2]) Vgl. Matth 5, 23 f.

ren Sünde befleckt ist, die Liebe Gottes kann dort nicht wirken, wo sie auf keine Gegenliebe, sondern auf unbedingte Ablehnung stößt. Das übernatürliche Leben der Seele muß bereits vorhanden sein — dann will der eucharistische Heiland es vermehren und vertiefen, erhalten und von allen Mängeln reinigen. Die Nachlässigkeit und Trägheit, die sich vielleicht in die Seele eingeschlichen hat, wird durch die Eucharistie wieder ausgeglichen: „die Wirkung dieses Sakramentes ist die Liebe, nicht nur als Zustand, sondern auch als Akt, der durch dieses Sakrament angeregt wird und durch den die läßlichen Sünden beseitigt werden[1])." Es ist also nicht der Besitz einer vollendeten Heiligkeit zum Empfang der Eucharistie erforderlich — dieses Sakrament soll ja die Heiligkeit g e b e n, es ist ein Gnadenmittel, ein Heilmittel für die Seele, nicht aber eine Belohnung für die schon erlangte Heiligkeit. Die Eucharistie nur empfangen wollen, wenn man sich für würdig erkennt, umschließt einen doppelten Fehler: auf der einen Seite eine Verkennung des Zweckes dieses Sakramentes und des Charakters des göttlichen Herzens Jesu; auf der anderen Seite einen gewissen Stolz, der sich nicht als Sünder vom Herrn heilen, sondern im Glanz der Heiligkeit selbstzufrieden ihm entgegentreten will.

Zum Empfang der Eucharistie genügt also der Besitz der Gnade und die gute Meinung: daß man nämlich nicht aus Gewohnheit, aus Eitelkeit oder aus menschlichen Rücksichten zum heiligen Tische hinzutrete, sondern in der Absicht, dem Willen

[1]) Thomas STh III, q. 79, a 4, ad 2.

Gottes zu dienen, sich mit Gott inniger in Liebe zu verbinden und durch dieses göttliche Heilmittel den eigenen Schwächen und Gebrechen abzuhelfen. Daneben ist zu wünschen, daß diejenigen, die die heilige Kommunion häufig oder täglich empfangen, auch von den läßlichen Sünden, wenigstens von den vollkommen überlegten, und von der Neigung zu denselben frei seien; dieses letztere ist aber nur erwünscht, nicht unbedingt notwendig;[1]) die Eucharistie ist ja gerade ein Mittel, um auch die Anhänglichkeit an die läßliche Sünde immer mehr zu überwinden.

161. Wer sich dem Sakramente der Eucharistie nahen will, wird für eine entsprechende Vorbereitung zu sorgen haben, damit die Gnade in ihren Wirkungen nicht von der Natur gehemmt werden könne. Je mehr die Seele von allen ungeistlichen Gedanken und Vorstellungen frei ist, je mehr sie sich von vornherein auf Christus konzentriert und gesammelt hat: um so größeren und nachhaltigeren Eindruck wird die wirkliche Ankunft des Herrn auf sie machen. Es ist also verfehlt, die Vorbereitung auf die heilige Kommunion erst unmittelbar vor dem Empfang der Eucharistie zu beginnen, sie soll im Gegenteil die ganze Lebensführung umfassen; je mehr das ganze Leben des Christen ein Leben in Gott und mit Gott ist, je mehr es ein mystisches Leben ist: um so inniger wird die Vereinigung mit Christus im Sakramente sein können. Diese entferntere Vorbereitung wird nicht ohne große Berechtigung von den Geisteslehrern so sehr empfohlen; sie

[1]) Pius X., Decr. 20. Dec. 1905.

sollte wenigstens am Vorabend des Kommuniontages beginnen, und bei häufigem oder täglichem Empfang der Eucharistie soll eine heilige Kommunion die Vorbereitung auf die nächste sein — man muß auch den Empfang dieses Sakramentes durch die Übung lernen. Es wurde auch oben schon darauf hingewiesen, daß das geistliche Leben nur da wahrhaft blühen kann, wo es nicht in eine Reihe von isolierten Akten zerfällt, sondern einheitlich das ganze natürliche Leben durchdringt; nur da können auch die Sakramente, vor allem die Eucharistie, ihre volle Wirkung entfalten[1]). Neben der entfernteren Vorbereitung wird dann noch eine nähere stehen müssen, die dem Empfang der Eucharistie unmittelbar vorausgeht: sie wird jene Akte umfassen müssen, die sich von selbst ergeben, wenn die Seele bedenkt, wer der Gast ihres Herzens sein und was er ihr bringen will: dann erweckt sie den heiligen Glauben, die Liebe, das Vertrauen, die Sehnsucht, aber auch Reue und Demut.

Nach dem Empfange der heiligen Kommunion soll niemals die Danksagung unterbleiben, die um so leichter fallen wird, je lebendiger der Glaube an die Gegenwart Christi ist. Was die Seele dann dem Herrn zu sagen und was sie von ihm zu erbitten hat, muß ihr die eigene Liebe eingeben. Die Augenblicke nach der heiligen Kommunion sind infolge der sakramentalen Gegenwart des Herrn besonders gnadenreich; deshalb werden auch die hier vorgebrachten Bitten besonders erhörungsgewiß sein. Der Christ versäume

[1]) Tissot, Das innerliche Leben, Vorwort n. 3.

deshalb diese kostbare Zeit möglichst wenig mit der Bitte um irdische Güter, die er zu anderer Zeit erflehen kann, sondern bitte den Herrn um geistliche Güter für sich, für seine Nächsten und für die ganze Kirche auf Erden; er gedenke jener, die durch den Unglauben und Irrglauben sowie durch die schwere Sünde von der gnadenvollen Gegenwart des Herrn ausgeschlossen sind, und bete auch für die Verstorbenen. — Von großer Wichtigkeit ist es sodann, die durch die heilige Kommunion empfangenen tiefen Eindrücke nicht sofort wieder durch völlige Zerstreuung der Seele und durch ein rein weltliches Leben abzuschwächen und unwirksam zu machen, sie vielmehr immer wieder wachzurufen und nachwirken zu lassen. Der Kommuniontag soll deshalb ein besonders geistliches Gepräge tragen. Deswegen braucht der Christ sich nicht dem äußeren Leben zu entfremden, soweit es sein Beruf erfordert; er darf auch jene Zerstreuungen suchen, die ihm nach der Berufsarbeit die notwendige Abspannung und Erholung bringen — er soll aber die überflüssigen, vor allem die gefährlichen Zerstreuungen meiden.

162. Nicht eindringlich genug kann der häufige, ja tägliche Empfang der heiligen Kommunion empfohlen werden. Um diesen Wunsch der Kirche zu verstehen und zu befolgen, braucht man nur die Glaubenslehre über dieses hochheilige Sakrament zu kennen. Die Wirkungen der Eucharistie steigern sich naturgemäß bei dem jedesmaligen Empfange: je öfter die Sakramente empfangen werden, um so mehr muß ganz von selbst das ganze Leben des Menschen ein geistliches

werden. Die Kirche verlangt allerdings als äußerstes Maß nur die einmalige Kommunion im Jahre — damit ist aber nicht gesagt, daß diese einmalige Kommunion auch g e n ü g e, um das übernatürliche Leben der Seele zu erhalten. Im allgemeinen kann man sagen, daß ohne eine öftere Kommunion es moralisch unmöglich ist, die Todsünde zu meiden: der Mensch ist eben aus sich allein zu schwach dazu, und Gott hat es einmal so angeordnet, daß man ohne den Genuß des Fleisches und Blutes des Menschensohnes das Leben nicht in sich bewahren k a n n[1]). Je mehr überdies gerade in der modernen Welt jeder einzelne Christ in enge Berührung mit den Gelegenheiten zur Sünde, zur Lauheit und zum Materialismus kommt, um so inniger muß er sich auf der anderen Seite an Gott anschließen, um jenen Gefahren ein Gegengewicht zu bieten: dieser Anschluß an Gott aber findet sich nirgends so eng und so innig als in der heiligen Eucharistie. Die häufige Kommunion unterlassen bedeutet für die meisten Christen soviel als: das übernatürliche Leben aufs Spiel setzen. Vor allem ist die häufige heilige Kommunion das beste, in vielen Fällen das einzige Mittel gegen die Unkeuschheit; es wird in diesem Sakramente die Harmonie zwischen Leib und Seele hergestellt, also auch die Sexualität geregelt; und diese Wirkung ist mit dem Sakramente als solchem untrennbar durch die Einsetzung Christi verbunden und deshalb auch in gewissem Sinne unfehlbar.

Für die häufige heilige Kommunion gelten dieselben Bedingungen wie für die Kommunion über-

[1]) Joh. 6, 54.

haupt. Es ist allerdings zu bemerken, daß die rein zahlenmäßige Steigerung der Kommunionzahl nicht als das letzte Ziel gelten darf. Gewiß gibt das Sakrament aus sich jedesmal die heiligmachende Gnade, vermehrt also die physische und damit die wesentliche Vollkommenheit, auf die es letzten Endes ankommt und die höher gewertet werden muß als die bloß werkzeugliche Vollkommenheit — wenn aber die häufige Kommunion von der Lauheit begleitet wird, kann sie doch schließlich g e f ä h r l i c h werden: es fehlt allmählich immer mehr die dem Herrn gebührende Ehrfurcht, die Seele tritt immer unreiner vor Gott; es liegt also die Gefahr vor, daß eines Tages eine u n w ü r d i g e Kommunion vorkommt „Gewohnheit, Eitelkeit, menschliche Rücksichten können beim öfteren Empfang der heiligen Kommunion überall sich geltend machen; doch am ersten werden diese Motive sich vordrängen in Instituten, Erziehungsanstalten usw. Es ist bei der Leitung solcher Anstalten zu verhüten, daß die einzelnen, einem starken moralischen Druck nachgebend, in der häufigen Kommunion es einander gleichzutun suchen. Die häufiger Kommunizierenden sollen vor den übrigen nicht auffallend bevorzugt werden[1])." Man wird deshalb dem Rate des Beichtvaters in dieser Beziehung folgen müssen, auch die eigene Erfahrung zu Rate ziehen[2]).

163. Nicht wenig wird es zum fruchtreichen Gebrauch der hochheiligen Eucharistie beitragen, wenn der Christ ihr auch außerhalb des Emp-

[1]) Mutz, Christliche Aszetik, § 64 n. 5.

[2]) Bonaventura, In 4 sent. dist. 12, a. 2, q. 2 concl.

fanges einen großen Einfluß auf sein Leben gestattet, indem er seine ganze Frömmigkeit eucharistisch einstellt. Die Eucharistie bildet den Mittelpunkt der Kirche nicht nur im Meßopfer, sondern auch bei allen anderen Feiern; und so soll die Eucharistie auch im Leben des Christen den Mittelpunkt darstellen, nicht nur durch die Kommunion, sondern auch durch die B e s u c h u n g des Allerheiligsten. Die Eucharistie ist durch ihr bloßes Dasein der Ausdruck der unendlichen Liebe Christi zu den Menschen und deshalb auch ohne weiteres geeignet, die Liebe des Menschen zu Christus zu wecken[1]). Die besondere Andacht zum heiligsten Sakrament wird deshalb wie wenige andere Andachtsformen vor allem die L i e b e erwecken und dadurch zur Vereinigung mit Gott drängen. Die Eucharistie bietet das Denkmal aller Wohltaten Gottes gegenüber den Menschen, sie bietet vor allem die Möglichkeit eines p e r s ö n l i c h e n Verkehrs mit Gott. Der Mensch verlangt seiner geistig-leiblichen Konstitution entsprechend danach, Gott auch sichtbar zu begegnen; und dieses Verlangen wird in der Eucharistie erfüllt. Die eucharistische Andacht verleiht deshalb dem Frömmigkeitsleben eine ganz persönliche Note und deshalb auch eine viel größere Innigkeit und Kraft. Vor dem Allerheiligsten ist es viel leichter die Gedanken auf Gott zu konzentrieren als sonstwo; die Kirche ist deshalb in besonderem Sinne das Haus des Gebetes. Es ist deshalb dringend zu empfehlen, jeden Tag ohne Ausnahme dem Herrn im Sakrament eine Be-

[1]) Thomas, In 4 sent. dist. 8, q. 2, a. 2, sol. 3, ad 5.

suchung zu machen; wenn der Weg an einer Kirche mit dem Allerheiligsten vorüberführt, empfiehlt es sich, einen Augenblick einzutreten und den Herrn zu begrüßen: dadurch wird die Seele wieder gesammelt, ihr Blick wieder auf Gott gelenkt, und der Segen des Heilandes begleitet den Menschen auf seinem weiteren Wege. Wenn man die genügende Zeit hat, soll man etwa eine Viertelstunde zu einer solchen Besuchung verwenden. Man wird passenderweise mit einem Akt des Glaubens und der Anbetung beginnen, woran sich dann Akte der Liebe, der Reue und Demut, der Bitte und des Dankes schließen. Der Verkehr des Herzens mit dem eucharistischen Heiland soll ein ganz vertraulicher sein, bei dem es nicht auf schöne Reden, sondern auf eine innige Vereinigung ankommt; deshalb muß es der einzelnen Seele überlassen bleiben, was sie dem Herrn sagen will.

Den Abschluß der Besuchung soll die geistige Kommunion bilden. „Die Wirkung eines Sakramentes kann von jemandem empfangen werden, der sich nach dem Sakramente sehnt, auch wenn er es tatsächlich nicht empfängt; so kann jemand geistigerweise dieses Sakrament genießen, bevor er es sakramental empfängt[1])." Die Kirche hat sich dieser Auffassung angeschlossen[2]), und so kann man sagen: „Die geistige Kommunion besteht in dem Verlangen oder der Sehnsucht, das heiligste Sakrament zu empfangen. Sie wird vollzogen, indem man in lebendigem

[1]) Thomas STh III, q. 79, a. 1, ad 3.
[2]) Conc. Trid. sess. 13, cap. 8.

Glauben den im Sakramente gegenwärtigen Gottmenschen sich vorstellt, durch Liebe und Reue sich auf die Gnaden vorbereitet, in sich die Sehnsucht nach der Vereinigung mit Christus erweckt und in kindlichem Vertrauen ihn bittet, in das Herz zu kommen und jene Gnaden zu schenken, die er beim wirklichen Empfang gegeben hätte. Die geistige Kommunion kann öfters im Tage empfangen werden, besonders bei der Besuchung des Allerheiligsten und beim heiligen Meßopfer, wenn man nicht wirklich kommuniziert, und ist besonders jenen anzuraten, die aus irgend einem Grunde nicht kommunizieren können. Der Nutzen der geistigen Kommunion ist sehr groß; sie ist zugleich die beste Vorbereitung auf die sakramentale Kommunion, kann diese aber doch nicht ersetzen[1])".

Durch die Besuchung des Allerheiligsten gewinnt die Seele neue Liebe, Trost und Stärke und den wahren Frieden.

§ 38. Die Krankenölung.

164. Das von Christus besonders für die Kranken eingesetzte Sakrament der Krankenölung hat nach dem Bericht der Heiligen Schrift[2]) die Aufgabe, ihnen die Gesundheit des Leibes und der Seele zu verschaffen. Die Heilung des Körpers ist mit dem Sakramente untrennbar verbunden, und zwar so, daß sie durch die Salbung mit dem geweihten Öle, also durch ein Sakramentale, erreicht wird. Doch tritt eine Heilung des Körpers nicht

[1]) Göpfert, Moraltheologie, Bd. 3 n. 73. [2]) Jac 5, 14 f.

ein, wenn die Krankheit bereits einen solchen Grad erreicht hat, daß ohne ein Wunder keine Heilung mehr möglich ist — denn ein Wunder wird normalerweise auch durch die Sakramente nicht gewirkt, wenn sich auch gerade bei dem Sakramente der Krankenölung zahlreiche auffallende Heilungen finden lassen — oder wenn die Heilung nach dem Wissen Gottes dem Kranken sicher zur ewigen Verdammnis gereichen würde. Die Hauptwirkung dieses Sakramentes freilich liegt wie bei allen Gnadenmitteln in der S e e l e; die körperliche Wirkung ist auf diese letztere hingeordnet und soll sie unterstützen. An erster Stelle also tritt die durch das Sakrament als solches gewirkte Nachlassung etwa noch vergessener schwerer Sünden und der läßlichen Sünden, die Tilgung der Überbleibsel der Sünde und die Vermehrung der heiligmachenden Gnade ein. Die körperlichen Beschwerden werden durch dieses Sakrament beseitigt, insofern sie dem geistlichen Leben große Schwierigkeiten bereiten — denn daß die Krankheit das religiöse Leben sehr ungünstig beeinflußt, weiß jeder Mensch aus Erfahrung, wie denn auch noch sehr wenige Menschen durch die Krankheit sittlich besser geworden sind[1]).

Die aszetische Theologie muß bei diesem Sakramente vor der törichten Angst vieler Menschen vor dem „Sterbesakrament" warnen, als bedeute dieses Sakrament die Unterzeichnung des Todesurteiles. Solche Auffassung ist leider sehr häufig anzutreffen, auch bei gebildeten Christen, geht

[1]) Imitatio Christi, lib. 1, cap. 23 n. 4.

aber hervor aus völliger Verkennung des Sakramentes und ist höchst verhängnisvoll für die Seele des Kranken. Die Auffassung, als könne der Empfang der heiligen Ölung die Seele des Kranken nachteilig beeinflußen, ist völlig unbegründet: denn erstens soll man mit dem Empfange dieses Sakramentes nicht bis zur Wahrscheinlichkeit des Todes warten, da man ihm sonst seine heilende Wirkung unmöglich macht, dann aber sagt dieses Sakrament gar nichts vom Tode, sondern spricht nur von der H e i l u n g des Leibes und der Seele. Dadurch, daß dieses Sakrament der Seele den vollen Frieden und die Ruhe des Gewissens gibt, daß es der Seele die übernatürliche Kraft vermittelt, kann es nur günstig auch auf das körperliche Leben wirken, dem es die volle Spannkraft und den ungebrochenen Lebenswillen der Seele zuwendet. Im übrigen muß der Christ immer mit dem Tode rechnen und auf ihn gefaßt sein; das verlangt der Ernst des Lebens; die Vernunft lehrt die unleugbare Wahrheit, daß alle Menschen sterben müssen, und der Glaube betrachtet den Tod nur als einen einfachen Übergang von dem einen Lebenszustande in den anderen, von der Unvollkommenheit in die Vollkommenheit, von der Vergänglichkeit in die Ewigkeit, von dem Leiden in die Seligkeit. Einem Kranken die Nähe des Todes verheimlichen wollen, ist keine Liebe, sondern Grausamkeit.

Der Christ soll deshalb bei seiner Umgebung und im Ernstfalle auch bei sich selbst auf einen möglichst frühzeitigen Empfang der heiligen Ölung dringen.

Während den Tagen der Gesundheit soll der Christ auch öfter um die Gnade beten, daß er einst nicht ohne die heilige Ölung aus dieser Welt abberufen werde.

§ 39. Die Sakramentalien.

165. In Verbindung mit den Sakramenten sind die Sakramentalien zu erwähnen, die mit den Sakramenten eine gewisse Ähnlichkeit haben. Der Urheber der Sakramente ist Christus allein, die Sakramentalien sind von der Kirche eingesetzt; ihre Aufgabe ist zunächst die Vermittelung der helfenden Gnade (gratia ordinis naturalis), d. h. der Harmonie zwischen Leib und Seele. Als Exorzismen sollen die Sakramentalien die natürlichen Gegenstände der Gewalt des Teufels entziehen, als Weihungen machen sie die natürlichen Gegenstände zu Trägern des göttlichen Segens, als Segnungen verleihen sie diesen göttlichen Segen an die Menschen — in allen Fällen allerdings nicht so sehr aus sich selbst als durch die rechte Gesinnung dessen, der die Sakramentalien gebraucht. Eine gewisse Unfehlbarkeit der Wirkung kann man den Sakramentalien insofern zusprechen, als sie bei ihrer Spendung oder Konstituierung von dem Gebete der Kirche begleitet werden, die als der mystische Leib Christi bei Gott immer Erhörung findet.

Von Wichtigkeit ist es, die Sakramentalien recht zu gebrauchen. Man muß sowohl eine Unterschätzung als eine Überschätzung meiden. Eine Unterschätzung wäre es, wenn man in ihnen nur sinnreiche Zeremonien sehen wollte; man würde

damit ihre Gnadenwirkung ganz außer acht lassen und diese Gnaden auch nicht erhalten können. Eine Überschätzung läge vor, wenn man durch die Sakramentalien eine wunderbare Wirkung erzielen wollte. Die rechte Auffassung wird sich in der Mitte halten müssen; sie wird die Sakramentalien als eine willkommene Förderung des geistlichen Lebens mit größtem Dank aus der Hand der Kirche entgegennehmen, sie ehrerbietig gebrauchen — sich aber auch bewußt bleiben, daß für das Ausmaß der Gnaden hauptsächlich die p e r s ö n l i c h e Gesinnung des Empfängers oder Gebrauchers in Betracht kommt.

Der Zweck der einzelnen Sakramentalien ergibt sich aus den Gebeten, mit denen die Kirche sie begleitet; unter den Sakramentalien treten für das christliche Leben besonders hervor das Kreuzzeichen, das Weihwasser, der Brautsegen, der Blasiussegen, der priesterliche Segen; ferner die geweihten Palmen und Kerzen. „Wenn auch in den Sakramentalien das Heil nicht hauptsächlich besteht, so wird es doch durch sie gemehrt, insofern sie die Andacht anregen[1])."

Zweites Kapitel. Das Gebet

§ 40. D a s G e b e t i m a l l g e m e i n e n.

166. Den größten Wert muß die aszetische Theologie auf die Behandlung und Übung des Gebetes legen; die wissenschaftliche Behandlung der Gnadenmittel konnte im Gegensatz dazu ziemlich kurz gehalten werden, weil sie auf der einen

[1]) Hugo a. S. Victore, De sacramentis lib. 2, p. 9, cap. 1.

Seite sich aus den schon früher aufgestellten Gesetzen des geistlichen und geistigen Lebens ergibt, und weil sie auf der anderen Seite ausmündet in die Lehre vom Gebet. Das Gebet ist die bewußte Hinwendung der Seele zu Gott, im Gebet vollzieht sich auf Erden die mystische Vereinigung mit Gott in der Liebe, und die ewige Seligkeit wird nichts anderes sein als ein ewiges Gebet.

Das Gebet ist ganz allgemein jede Hinwendung der Seele zu Gott, mag der Gegenstand dieser Hinwendung im übrigen sein, welcher er will[1]). Daraus ergibt sich, daß das Gebet die erhabenste Tätigkeit ist, die der Mensch auf Erden vollziehen kann, denn diese erhebt sich bis zu Gott, dem höchsten aller Wesen; sie ist für den Menschen die ehrenvollste Tätigkeit, weil sie ihm den Verkehr mit der erhabensten göttlichen Majestät gestattet; sie ist auch die nützlichste und beseligenste Tätigkeit, weil sich in ihr die Seele mit dem höchsten Gute vereinigt. Falsch ist es, das Gebet nur als Bitte aufzufassen: das Bittgebet ist nur ein kleiner Ausschnitt aus dem weiten Umkreis des Gebetes und längst nicht sein wertvollster: viel erhabener ist das Lobgebet, die Anbetung; und auch das Dankgebet verlangt die gebührende Beachtung; in vielen Fällen freilich wird das Gebet auch eine Bitte enthalten, das gehört aber nicht zum Wesen des Gebetes.

Das Gebet wird seinem Gegenstande nach eingeteilt in Lobgebet, Dankgebet, Bittgebet; seinen Akten nach in mündliches und inneres, letzteres

[1]) Thomas STh II—II, q. 83, a. 17.

in Betrachtung und Beschauung. Das Lobgebet entspringt der Erkenntnis Gottes als des höchsten Gutes, das in sich aller Liebe unendlich würdig ist; es erkennt die herrlichen Eigenschaften Gottes an und preist ihn deswegen. Das Dankgebet erkennt die unzähligen Wohltaten, die Gott dem Menschen bereits erwiesen hat und noch in Zukunft erweisen will, und dankt ihm dafür. Das Bittgebet gründet sich auf die Erkenntnis der menschlichen Ohnmacht und erfleht für den Christen selbst oder als Fürbitte für andere die göttlichen Gnaden aller Art.

Das Gebet ist für den Menschen unbedingt notwendig, nicht nur als Bittgebet, sondern in all seinen Formen. Keine Gnade wird von Gott gegeben ohne das Gebet, mit Ausnahme der ersten Gnaden und außerordentlicher Hilfen: „zum Gebet ist jeder Mensch verpflichtet, um sich die geistlichen Güter zu verschaffen, die nur von Gott gegeben werden können; deshalb kann man sie auf keine andere Weise erlangen, als daß man sie von ihm erbittet[1])." Auch die Heilige Schrift spricht die Notwendigkeit des Gebetes immer wieder aus[2]), führt das menschliche Elend auf die Vernachlässigung des Gebetes zurück[3]) und stellt das Gebot des Gebetes auf[4]), sogar das eines immerwährenden Gebetes[5]). Mit dem übernatürlichen Leben ist das Gebet als eine Selbstverständlichkeit verbunden: die Übernatur ist ja eine Teilnahme am Leben Gottes, die vom

[1]) Thomas, In 4 sent. dist. 15, q. 4, a. 1.

[2]) Matth 7, 7; Luc 11, 9. [3]) Jac 4, 2. [4]) Matth 26, 41; Col 4, 2. [5]) Luc 18, 1; 1 Thess 5, 17.

Menschen bewußt erfaßt werden soll; wird er sich aber seiner Vereinigung mit Gott bewußt, betätigt er Glaube, Hoffnung und Liebe als die Kräfte seines übernatürlichen Lebens, dann vollzieht er damit nichts anderes als das Gebet.

Die Wirkungen des Gebetes jeder Art sind: Genugtuung, da es als innere Erhebung des Geistes sich unter dem Widerstreit des Leibes und der Sinne vollzieht und deshalb als Bußwerk gelten kann[1]); Verdienst, da es der vorzüglichste Akt der Gottesverehrung ist[2]); Erhörung, falls es sich um ein Bittgebet handelt[3]). Doch tritt die Erhörung im Sinne des Gebets nur dann unfehlbar ein, wenn dieses mit Andacht, Demut und Vertrauen, mit Beharrlichkeit verrichtet wird und sich auf den rechten Gegenstand bezieht; sind diese Bedingungen erfüllt, dann tritt die Erhörung u n f e h l b a r ein auf Grund der göttlichen Verheißungen, mag das Gebet sich auf einen Beter selbst oder als Fürbitte auf einen anderen beziehen; letzteres kann nur dadurch eingeschränkt werden, daß der andere es an der rechten Disposition für den Empfang der erbetenen Gnaden fehlen läßt[4]).

167. Unter den Bedingungen des Gebetes verdient zunächst Aufmerksamkeit die A n d a c h t. Es gibt wohl wenige Worte, die so häufig mißbraucht und soviel mißverstanden werden, als der Ausdruck Andacht; es gibt sehr viele Christen, die unter einem andächtigen Gebet nur ein mit

[1]) Conc. Trid. sess. 14 de poenit. can. 13.
[2]) Thomas STh II—II, q. 83, a. 3, ad 3. [3]) Eph 3, 20.
[4]) Thomas STh II—II, q. 85, a. 15, coll. a. 7, ad 2.

süßen Gefühlen verbundenes verstehen. Demgegenüber ist festzustellen, daß die Andacht zunächst „der Wille ist, sich bereitwillig dem zu widmen, was zum Dienste Gottes gehört[1])"; sie ist „ein Willensakt des Menschen, der sich Gott aufopfert, um ihm zu dienen[2])." „Die Devotion ist zunächst eine Hingabe an den göttlichen Dienst überhaupt, schließt aber auch in sich die Bereitwilligkeit zu allen Akten der Gottesverehrung und zur Beobachtung des ganzen göttlichen Gesetzes[3])." Diese Andacht des W i l l e n s ist es, die an erster Stelle zum Gebete erforderlich ist. „Wesenhaftes Christentum ist Dienst Gottes, nicht Erleben Gottes; und ohne Zweifel ist bei kräftigen Charakteren ein Heldentum der Treue im Dienste Gottes denkbar, das kaum je gehoben ist von einem intensiveren Erlebnis, wie süß der Herr ist, und doch wahrhaft aus dem Glauben lebt (worüber auch die Mystik nicht hinauskommt, da wir hienieden in der Fremde wandeln und im Glauben). Für eine Gattung von Menschen wird ein gewisses Maß von Mystik sozusagen die naturgemäße Art des religiösen Lebens sein. Anderen, nicht minder guten Christen dürfen wohl die Voraussetzungen mangeln, wozu wohl eine gewisse gefühlsbetonte Art des geistigen Seins — infolgedessen auch des Betens — zu rechnen ist. Vielleicht hat kaum ein anderer Lehrer des geistlichen Lebens dies so nachdrücklich hervorgehoben als Ignatius, der Mystiker, da er die Vollkommenheit durchaus

[1]) Thomas STh II—II, q. 82, a. 1.
[2]) Thomas l. c. ad 1.
[3]) Göpfert, Moraltheologie, Bd. 1 n. 317.

nicht nach Gebetsgnaden, sondern nach dem entschiedenen Wollen und Tun im Dienste Seiner göttlichen Majestät bemaß[1])." Somit steht an erster Stelle „die wesentliche Andacht, die auf der Erkenntnis beruhend den Willen in den Dienst Gottes stellt, ganz abgesehen von den Tröstungen, die er bringt[2])"; daneben kommt erst an zweiter Stelle eine unwesentliche Andacht, „die zur wesentlichen hinzukommt, sie vervollkommnet, erleichtert und in einer gewissen Süßigkeit und Wonne des Geistes besteht; und zwar kann diese Süßigkeit sowohl die geistigen Seelenkräfte als auch das sinnliche Begehrungsvermögen anregen und befriedigen. Auch diese sinnlichen und geistigen Tröstungen sind gut und darum nicht zu verachten, sind aber nicht wesentlich, so daß die Andacht auch ohne sie bestehen kann; noch weniger sind sie Selbstzweck, was leicht zu den schwersten Täuschungen Anlaß geben könnte[3])".

168. Aus dieser Andacht — mag sie nun die wesenstliche sein oder durch die unwesentliche ergänzt werden — wächst nun jene Art der Andacht hervor, die für das Gebet besonders in Betracht kommt und auch durchschnittlich gemeint ist, wenn man beim Gebet von Andacht spricht — nämlich die Aufmerksamkeit. Im Gebete wendet sich nicht der Wille allein zu Gott, sondern er lenkt auch den Verstand auf dieses höchste Ziel. „Im Hinblick auf das Gebet selbst ist Aufmerksamkeit und Eifer des Geistes ein notwendiges Erfordernis. Ohne irgendwelche Aufmerk-

[1]) Karrer, Der heilige Franz von Borja, S. 394.
[2]) Göpfert a. a. O. [3]) Göpfert a. a. O.

samkeit könnte ja von einem Gebete überhaupt nicht die Rede sein, denn das Gebet ist ein Akt der praktischen Vernunft, der unseren Gedanken und Gefühlen wenigstens innerlich vor Gott Ausdruck gibt. Unser Geist muß also Gott selbst und dem, was wir Gott gebetsweise vortragen wollen, irgendwie zugewandt sein. Der Grad der erforderlichen Aufmerksamkeit richtet sich nach der Art des Gebetes. Innerliches, betrachtendes Gebet ist ohne aktuelle Aufmerksamkeit nicht denkbar, da es ja formell im Nachdenken über eine religiöse Wahrheit besteht. Schweifen die Gedanken ab, um sich mit anderem zu beschäftigen, dann hört eben das betrachtende Gebet auf. Das gleiche gilt wohl auch, wenn es sich um mündliches Gebet handelt, das der freigewählte Ausdruck der Gedanken und Gefühle ist, von denen das Herz gerade bewegt wird. Anders beim mündlichen Gebet nach einem Formular: hier genügt die virtuelle Aufmerksamkeit, einmal damit es überhaupt als wahres Gebet angesehen werden kann, sodann auch zum Verdienst. Ein solches Gebet hat dann seinen Wert von der einmal erweckten und nicht widerrufenen Willensmeinung, wirklich zu Gott beten zu wollen. Um jedoch auch die geistige Erquickung des Gebetes zu haben, ist die aktuelle Aufmerksamkeit notwendig. Die Aufmerksamkeit selbst kann sich beziehen auf die Worte an sich, die gesprochen werden, oder auf den Sinn derselben oder direkt auf Gott; diese letztere, die durchaus genügend und auch jedem möglich ist, kann sich so sehr steigern und den Geist in Anspruch nehmen und die Liebe zu Gott entzünden,

daß der Betende wenig auf Wort und Inhalt seines Gebetes achtet[1])."

Die Andacht beim Gebete als Aufmerksamkeit setzt die Andacht als Willenshingabe an Gott voraus. Je mehr diese letztere das ganze Leben durchdringt und beherrscht, desto leichter wird auch die erstere sein. Die Klage über Unandacht beim Gebete kann solange nicht verstummen, als der Wille nicht in ausnahmslos allen Dingen energisch zu Gott strebt. Das Gebet ist nämlich nur ein vorübergehender Akt, in dem die allgemeine Seelenhaltung klar ins Bewußtsein tritt; ist dieses Streben im allgemeinen auf Gott gewendet, dann wird auch beim Gebetsakt die Aufmerksamkeit vorhanden sein. Die Zerstreuungen beim Gebet liegen allerdings zum großen Teil in der geistig-sinnlichen Natur des Menschen begründet: rastlos wechseln im Vorstellungsablauf die Gedanken, unaufhörlich arbeitet die Phantasie, und ganz von selbst treten die das tägliche Leben beherrschenden Interessen immer wieder hervor. Zum anderen Teile sind die Zerstreuungen aber auch verschuldet, indem man außerhalb des Gebetes die Seele zu sehr allen Eindrücken öffnete, die Gott fremd oder gar feindlich waren, oder indem man innerhalb des Gebetes den Willen nicht entschlossen genug auf Gott richtet. Den Zerstreuungen beim Gebete muß man natürlich entgegenwirken; negativ wird die Abtötung der Seelenkräfte und Sinne feindliche Einflüsse fernzuhalten haben, positiv muß die geistliche Lesung und der Empfang der Gnadenmittel stets neue

[1]) Mutz, Christliche Aszetik, § 42 n. 2 d.

natürliche und übernatürliche Anregungen geben. Unfreiwillige Zerstreuungen können dem Gebete seinen Wert nicht rauben[1]); freiwillige Zerstreuungen aber heben es auf oder lassen doch seine Wirksamkeit bedeutend gemindert erscheinen.

Es ergibt sich hier wieder die schon öfter erwähnte und überaus wichtige Tatsache — und zwar mit größter Deutlichkeit — daß das geistliche Leben des Menschen eine E i n h e i t sein muß, daß in ihm nicht isolierte Akte auftreten dürfen, daß es vor allem entweder das Leben völlig beherrscht oder als L e b e n so gut wie gar nicht vorhanden ist. Die aszetische Theologie kann diese Wahrheit nicht oft genug hervorheben: natürliches und übernatürliches Leben müssen unter einen einheitlichen Gesichtspunkt gebracht werden, müssen von dem einen großen Prinzip geleitet werden, der Liebe zu Gott. Ist diese unbedingte Einheitlichkeit einmal erkannt, hat die Spaltung und Zersplitterung aufgehört, wird jede Lebensäußerung von dem Gedanken an die Verherrlichung Gottes beherrscht — dann ist die Vollkommenheit dem Menschen sicher, dann hat er keine Verluste mehr an Zeit und Kraft, dann wandelt er nicht mehr Irrwege, harte Wege fern von Gott, dann verschwinden die Schwierigkeiten. Will man aber solche Einheitlichkeit nicht erstreben, will man zwei Herren dienen und auf beiden Schultern tragen: dann bleibt das geistliche Leben immer krüppelhaft und wird niemals eine Lebensmacht. Das Geheimnis der Heiligen liegt in der Unbedingtheit ihrer Hingabe an Gott;

[1]) Thomas STh II—II, q. 83, a. 13.

darin liegt auch das Geheimnis der wahren Andacht im Gebet.

Hier darf auch erneut hingewiesen werden auf den Wert der wissenschaftlichen aszetischen Theologie. Viele Christen gibt es, die sich redlich bemühen, andächtig zu beten; sie kennen aber die Grundbedingungen dafür nicht, haben keine Kenntnis von dem naturgesetzlichen Verlauf des Seelenlebens und sind sich nicht klar über die inneren Zusammenhänge zwischen ihrem Gebet und ihrem übrigen Leben. Der Mangel an wissenschaftlicher Erkenntnis macht es dem besten Willen unmöglich, das gewünschte Ziel zu erreichen.

169. Die Hindernisse der Andacht ergeben sich leicht aus dem Gesagten. Zunächst „wird durch die läßliche Sünde der Wille des Menschen gehindert, frei zu Gott hinzustreben[1])". „Ein zweites Hindernis sind die noch nicht vollständig gezähmten Leidenschaften, auch wenn dem sündhaften Streben derselben die Einwilligung versagt wird, und die schlimmen Neigungen, die die Gewohnheit der Sünde zurückgelassen hat, auch wenn diese selbst schon nachgelassen ist. Das unruhige Wogen und Hinneigen zum Unerlaubten spielt hinüber in das Denken und Wollen, in das Sinnen und Empfinden und bringt auch hier eine gewisse Unruhe hervor. Das dritte Hindernis ist die übermäßige Sorge für das Zeitliche und die zeitlichen Geschäfte; das Versinken in die irdischen Geschäfte und die Weihe an Gott sind sich entgegen wie das Licht und die Finsternis und können nicht gleichzeitig vorhanden sein;

[1]) Thomas STh III, q. 87, a. 1.

selbst ein nicht genugsam geläuterter Eifer für die Ehre Gottes und das Heil der Menschen kann der Hingabe an Gott im Gebete Eintrag tun. Das vierte Hindernis, das wohl am leichtesten die Gedanken vom Gebet abschweifen läßt, ist das Spiel einer lebhaften, ungezügelten Phantasie, die das Gedächtnis und den Verstand auch während des Gebetes in ihre Dienste nimmt[1])".

170. Sodann verdient besondere Beachtung der Gegenstand des Gebetes als Bittgebetes — der Gegenstand des Lobes und Dankes sowie der Sühne bedarf keiner weiteren Erwähnung, da er sich von selbst versteht. „Wenn ihr in mir bleibt und meine Worte in euch bleiben, dann werdet ihr beten, um was immer ihr wollt, und es wird euch werden[2])". Durch diese Verheißung Christi ist dem Gebete eine unbegrenzte Erhörung zugesichert, allerdings mit einer Vorbedingung: die Erhörung des Gebetes setzt voraus, daß der Bittende in Christus bleibt und daß die Worte Christi in ihm bleiben. „Wenn man aber in Christus bleibt, was kann man dann noch anderes wollen, als was zu Christus paßt? Was kann einer wollen, der im Heiland verbleibt, als was dem Heile ganz entsprechend ist? Eines wollen wir, weil wir in Christus sind — etwas anderes wollen wir, weil wir noch in dieser Welt sind; wegen des Aufenthaltes in dieser Welt kommt es uns wohl noch manchmal vor, daß wir etwas erbitten, wovon wir gar nicht merken, daß es uns nichts nützen würde. Dann aber möge es uns lieber nicht zuteil werden, wenn wir in Christus bleiben, der nur dann das

[1]) Mutz, Christliche Aszetik, § 42 n. 2. [2]) Joh 15, 7.

Erbetene gewährt, wenn es uns nützt[1])." Es werden also als Gegenstand des Bittgebetes zunächst die geistlichen Güter in Betracht kommen, die zeitlichen nur als Hilfsmittel zur Vertiefung und Erleichterung des geistlichen Lebens, d. h. als Mittel zum letzten Ziele. Es empfiehlt sich deshalb in der Praxis, nicht einseitig immer nur zeitliche Anliegen im Gebete vorzubringen, sondern diese vertrauensvoll Gott zu überlassen, der alle diese Güter denen in reichstem Maße zugibt, die zuerst nach seinem Reiche und dessen Gerechtigkeit verlangen[2]). Je mehr der Mensch seine eigenen, für das Reich Gottes doch so unwichtigen Anliegen vergißt und die großen weltbewegenden Interessen des Reiches Gottes zu seinen eigenen macht, um so reichlicher wird Gott für ihn sorgen. Man bete an erster Stelle stets um die Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden, damit alle Menschen ihn immer mehr erkennen und ihm immer besser dienen; man bete für den Papst, die Bischöfe, die Priester, für die Bekehrung der Irrgläubigen und Heiden, für die Rückkehr der Todsünder zu Gott, für die eigenen Seelenanliegen. Auch das Gebet soll k a t h o l i s c h sein, nicht engherzig nur an sich selbst denken, sondern mit dem Herzen Jesu die ganze Welt umspannen.

Jedes Bittgebet ohne alle Ausnahme wird von Gott auf Grund seiner Verheißung erhört, allerdings nicht immer sofort und nicht immer nach den Begriffen des Beters. Es muß deshalb b e h a r r l i c h sein und nicht nachlassen, bis die Er-

[1]) Augustinus, Tract. 81 in Joh.; Brev. Rom., Comm. mart. temp. pasch. 2⁰, loco lect. 9. [2]) Matth 6, 33.

hörung eintritt; es muß ferner ergebungsvoll und demütig sein und den Ausgang aller Dinge der liebevollen Weisheit Gottes überlassen.

171. Weit mehr Berücksichtigung, als es gewöhnlich findet, verdient das Lobgebet und das Dankgebet. Nach dem Vorgange der Kirche sollte der Christ bewußt sein Leben, auch sein Gebetsleben, auf die Verherrlichung Gottes einstellen und Gott ob seiner Herrlichkeit loben. Die Betrachtung aller Glaubensgeheimnisse und des eigenen Lebens muß ganz von selbst zur staunenden Bewunderung und Anbetung der Macht, Weisheit und Liebe Gottes führen. Und damit verbindet sich das Dankgebet: das ganze Leben, ja die ganze Ewigkeit reicht nicht aus, um Gott für seine kleinste Wohltat gebührend zu danken; man muß nämlich nicht nur den Gegenstand der Wohltat erwägen, sondern auch und vor allem die Liebe, mit der sie gespendet wird. Diese Liebe aber ist bei den göttlichen Wohltaten stets die unendliche Liebe Gottes, die sich mit ihrer ganzen unfaßbaren Glut und Gewalt auf das Geschöpf richtet und es mit ihrem Segen überhäuft. Jedem einzelnen Menschen wendet sich Gottes Liebe so ganz und ungeteilt zu, als wäre dieser Mensch das einzige Geschöpf: jede, auch die kleinste Gabe Gottes, ist eine höchst persönliche Liebestat. Deshalb ist die Danksagung eine der ersten Pflichten des Menschen, um wieviel mehr des Christen, der unzählige übernatürliche Gnaden erhalten hat und erhält und in alle Ewigkeit erhalten soll. Die Undankbarkeit gerade Gott gegenüber ist zwar einer der Hauptfehler

der Menschheit, verliert aber wegen ihrer Häufigkeit nichts von ihrer Abscheulichkeit: „sie versperrt der Gnade den Weg, und wo die Undankbarkeit ist, findet die Gnade keinen Zutritt und keinen Platz[1])". Die Danksagung beweist, daß der Mensch die Gaben Gottes gebührend wertet und daß er sich der Liebe Gottes bewußt ist; die Danksagung führt am natürlichsten zur Reue über die Sünden und zur vollkommenen Liebe. Lobgebet und Dankgebet müssen deshalb stets die erste Stelle im Gebetsleben einnehmen; selbst ein Bittgebet soll in der Einleitung stets Lob und Dank aussprechen. Dadurch gewinnt das Bittgebet selbst an Kraft und Reinheit, an Demut und Vertrauen; es wird weniger egoistisch und in das Streben zu Gott unmittelbar eingeordnet.

172. Wenn das Gebet für den irdischen Menschen die Vereinigung mit Gott bedeutet, wird ihm naturgemäß ein großer Raum im täglichen Leben anzuweisen sein. Ganz abgesehen von dem immerwährenden Gebet, wie es der Wandel in Gottes Gegenwart darstellt, werden dem Gebet gewisse Gebetszeiten angewiesen werden müssen. Die Kirche hat nach göttlicher Anordnung aus dem Laufe des Jahres bestimmte Tage herausgehoben, die vorzüglich dem Dienste Gottes und dem Gebete gewidmet werden müssen. Das dritte Gebot des Dekalogs enthält zunächst das Naturgesetz der Gottesverehrung, näher bestimmt auf einen festliegenden Tage jeder Woche; die Kirche hat diesen Tag im christlichen Sinne auf den Sonntag festgesetzt, hat dann zu diesem

[1]) Bernardus, Dom. 6, post Pent. 2, 1.

wöchentlich wiederkehrenden Tage des Gottesdienstes noch andere Tage als Feiertage gefügt, an denen die Geheimnisse der Erlösung besonders gefeiert werden, hat schließlich die Art der Gottesverehrung genauer angegeben. Da die heilige Messe der denkbar höchste Akt der Gottesverehrung ist, kann sie allein an Sonntagen und kirchlichen Festen der würdige Ausdruck der Gottesverehrung sein — deshalb ist ihre Anhörung geboten; und weil diese Tage wirkliche Tage des Gebetes sein sollen, sind alle knechtlichen Arbeiten verboten, d. h. alle Erwerbstätigkeit, durch die der Mensch von Gott entfernt und in das Treiben der Welt verstrickt wird. Zu diesen knechtlichen Arbeiten sind bei der Gestaltung des modernen Lebens nicht nur körperliche, sondern auch berufliche geistige Arbeiten zu rechnen; und wenn diese letzteren auch nach dem Wortlaut des Kirchengesetzes nicht verboten sein sollten, weil sich heute die Arbeitsverteilung geändert hat und viele Arbeiten sowohl von Angestellten als von selbständigen Menschen verrichtet werden, so entspricht es doch dem Geist des Kirchengebotes, sie zu meiden.

Obwohl die Kirche nur die Anhörung der heiligen Messe streng vorgeschrieben hat, so ist es doch ohne weiteres klar, daß sich die Gottesverehrung an den heiligen Tagen damit nicht genug sein lassen darf, um so weniger, je weniger Gott im Laufe der Woche verehrt wird und werden kann. Die Kirche stellt nur das äußerste Mindestmaß fest, ohne sich über die Erfordernisse des Einzelfalles zu äußern oder diese dadurch aus-

zuschließen; etwas Ähnliches liegt bei dem Gebot der einmaligen Kommunion im Jahre vor. Es wird also der Christ den Sonntag oder Feiertag zu einer gründlichen Neubelebung seiner Seele durch geistliche Lesung, Betrachtung und sonstige Gebete verwenden; ungemein empfehlenswert ist auch der jedesmalige Empfang der heiligen Sakramente. Je mehr der Sonntag oder Feiertag ganz und gar ein Tag des Gebetes ist, um so mehr vermag er, die seelischen Schäden der abgelaufenen Woche auszugleichen und vor neuen Schädigungen durch das Weltgetriebe zu bewahren — die Sonntagsheiligung ist ein wichtiger und wesentlicher Punkt des christlichen Lebens. Ganz verfehlt ist es, den Sonntag als einen Tag weltlichen Vergnügens zu betrachten, selbst wenn dieses in keiner Beziehung sündhaft ist, es soll gewiß auch dem Körper eine Ausspannung und maßvolle Erholung gegönnt werden — diese darf aber nicht als der Mittelpunkt erscheinen. Wo lärmende Vergnügungen (man denke nur an den modernen Sportsbetrieb) den Sonntag entheiligen und seinem gottgewollten Zweck entfremden, da ist der Sonntag weder für die Seele noch für den Leib eine Quelle der Kraft; die neue Woche findet vielmehr den Menschen müde, unlustig zur Arbeit, und der Fluch der Unfruchtbarkeit liegt von vornherein auf ihr.

Es müssen aber nicht nur die von der Kirche bestimmten Tage durch das Gebet geheiligt werden, sondern jeder Tag bedarf einer Durchdringung durch das Gebet. Wie die Kirche im kanonischen Pflichtgebet des Klerus bestimmte Stunden zu Gebete festgelegt hat: so hat die christ-

liche Überlieferung, den Weisungen der Natur folgend, von jeher dem Gebete im Laufe jedes einzelnen Tages seinen Platz angewiesen. Das Morgengebet soll Gott für den Schutz in der verflossenen Nacht danken, ihm den neuen Tag aufopfern, um seinen Segen in allen Arbeiten und seinen Schutz in allen Gefahren bitten; das Abendgebet hat zu danken für alle Gnaden während des vergangenen Tages, alle Fehler zu bereuen, Gottes Schutz für die kommende Nacht zu erbitten. Vor und nach dem Essen erfüllt das Tischgebet die natürlichen Forderungen des Anstandes Gott gegenüber, der allein die Gaben spendet und ihren Genuß segnet. Desgleichen ist ein kurzes Gebet vor und nach der Arbeit für jeden Christen selbstverständlich, weil er nicht von sich selbst, sondern nur von Gott alles Gute und allen Erfolg erwartet. — Diese Gebete sind im Einzelfalle keine Pflicht, doch würde ihre Unterlassung das Zeichen einer gewissen Lauheit sein und bei längerer Dauer auch sündhaft werden, weil die dem Menschen so unbedingt notwendigen Gnaden Gottes nur durch das Gebet erworben werden können, die Unterlassung dieser Gebete also eine Gefährdung der Seele und damit auch eine Verletzung der Liebe zu Gott bedeutet. Bestimmte Formeln oder eine bestimmte Dauer kann man für diese „täglichen Gebete“ nicht vorschreiben: es muß da jeder tun, was er für richtig hält; bei Zeitmangel oder großer Ermüdung kann man die Gebete ganz kurz verrichten; das wesentliche an ihnen ist, daß sie die Seele im Laufe des Tages immer wieder zu Gott wenden und auf dem rechten Wege erhalten.

173. In der Betrachtung des Gebetes muß auch dessen Einteilung in verschiedene Stufen erwähnt werden. „Man kann nicht leugnen, daß die Stufenhypothesen zum Teil einem berechtigten, ernst-wissenschaftlichen Interesse ihren Ursprung verdanken. Man muß der Vergangenheit Gerechtigkeit widerfahren lassen, wenn sie auf jenem Gebiete, dem sie nun einmal ein ganz besonderes Interesse entgegenbrachte, die psychologischen Tatsachen zu beobachten und zu verzeichnen, alsdann aber auch zu würdigen und in Zusammenhang zu bringen versuchte. Hierzu kam ein zweites: fest überzeugt, daß viele Tatsachen des mystischen Lebens sich nicht anders erklären ließen denn als Erweise außerordentlicher göttlicher Huld, hielt man sich verpflichtet, mit dem liebevollen Sinne, mit dem man die sichtbaren Werke Gottes betrachtete, auch diese verborgenen göttlichen Huldgaben kundzumachen, den Seelen zum Heile, Gott dem Herrn zum Ruhme. Wer den religiösen Ernst und die sittliche Energie derjenigen sieht, die Tag um Tag, Jahr um Jahr mit heldenmütiger Treue dem Dienste Gottes obliegen und unausgesetzt an der Heiligung der eigenen Seele arbeiten, dem drängt sich die Frage sehr natürlich auf, inwieweit denn ein Fortschritt gewonnen sei, und ob etwa für die weiter Vorangeschrittenen andere Weisen des innerlichen Lebens dienlicher wären[1])."

Nun herrscht aber erfahrungsgemäß eine fast unendliche Verschiedenheit unter jenen Einteilungen des Gebetslebens in Stufen — und die

[1]) Zahn, Christliche Mystik, § 25 n. 159.

Grundlage dafür dürfte in der bereits oben betonten Unmöglichkeit zu suchen sein, das Zusammenwirken von Gnade und Natur in den letzten Verzweigungen sicher zu erkennen und die seelischen Erfahrungen in ganz entsprechende Worte zu kleiden. Demnach wird man solche Unterscheidungen mit Zurückhaltung aufnehmen und sich auf die Bestimmung gewisser Hauptstufen beschränken müssen. Es darf noch hinzugefügt werden, daß diese Stufen nur dem i n n e r l i c h e n Gebete zukommen.

„Genau genommen gibt es nur d r e i Arten des innerlichen Gebetes: das diskursive Gebet oder das Gebet der Erwägungen; das affektive Gebet oder das Gebet der Anmutungen; und das Gebet der Ruhe. Alle anderen verschiedenen Arten des innerlichen Gebets, wie immer sie auch heißen, können und müssen auf die eine oder andere dieser drei Arten zurückgeführt werden. — Das diskursive Gebet ist jenes innerliche Gebet, in dem der Heilige Geist den Verstand des eifrigen Christen zu vielen Erwägungen anregt, die sich auf die göttliche Wesenheit der hochheiligen Dreifaltigkeit oder auf die Geheimnisse unseres Heilandes beziehen. Das affektive Gebet findet dann statt, wenn der Heilige Geist den Erwägungen und Schlußfolgerungen des Verstandes ein Ende setzt und direkt auf die sinnlichen Vermögen und auf den Willen einwirkt, indem er die Seele mit großer Lieblichkeit und Kraft zu Gott hinzieht. Das Gebet der Ruhe ist dann gegeben, wenn der Heilige Geist der Vielheit und der Verschiedenheit der Anmutungen ein Ende macht und die Seele in

Schweigen versetzt, aber in ein Schweigen voll unsagbarer Liebe in der Gegenwart der göttlichen Majestät. — Damit aber ein Gebetszustand mit Recht außerordentlich genannt werden kann, muß man ihn einem außerordentlichen Eingreifen Gottes zuschreiben, das sogar die Gesetze der Natur aufhebt. Die Gaben der Weisheit und des Verstandes, die alle Christen in gleicher Weise im Sakrament der heiligen Firmung empfangen, reichen hin, um die erhabensten Arten des passiven Ruhegebetes zu erklären, wenn diese nicht gerade von wunderbaren Erscheinungen begleitet sind[1])."

Weitere Einteilungen lassen sich auf die genannte zurückführen; sie besitzen keinen wissenschaftlichen Wert, wohl aber einen recht großen praktischen, indem sie einerseits die Geschichte der Mystik erläutern, andererseits eine Beurteilung individueller Seelenzustände erleichtern.

§ 41. Das mündliche Gebet.

174. „Das mündliche Gebet ist die in äußere Worte gefaßte Unterredung mit Gott, um ihn entweder zu loben oder ihm unsere Nöte auszusprechen und ihn zu bitten oder den Affekten des Dankes gegen Gott Ausdruck zu geben[2])." „Ist das mündliche Gebet auch nicht so vollkommen wie das innerliche, so hat es doch seine eigenen Vorteile und ist keineswegs wie bloßes Lippengebet zu verurteilen; die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes ermuntert vielmehr dazu[3])."

[1]) Louismet, Die Beschauung, Kap. 14.
[2]) Alvarez de Paz, De oratione vocali, cap. 1.
[3]) Mutz, Christliche Aszetik, § 44 n. 1.

Die Berechtigung, Notwendigkeit und Nützlichkeit des mündlichen Gebetes bedarf keines weiteren Nachweises, wenn man die Anweisungen der Heiligen Schrift als die Stimme des Heiligen Geistes achtet und sich des oben über den psychologischen Parallelismus der menschlichen Natur Gesagten erinnert. Der g a n z e Mensch muß Gott dienen; und auf Erden kann auch nur der g a n z e Mensch Gott dienen; das mündliche Gebet liegt also in der Natur der Sache so sehr begründet, daß nur eine Übertreibung, ein Hyperspiritualismus es verwerfen kann. Allerdings darf man nie vergessen, daß das Wesen des Gebetes in der Hinwendung der S e e l e zu Gott besteht; ein Gebet, das n u r in Worten besteht, ist also kein wirkliches Gebet, wenn es nicht von Anfang an durch den Willen auf Gott hingeordnet wurde[1]). „Aus der Unterordnung des mündlichen Gebetes unter das innerliche und aus der besonderen Zweckbestimmung desselben folgt dann auch, daß es nur insoweit zu üben ist, als es dieser dient, d. h. solange durch dasselbe die innere Andacht angeregt oder bewahrt wird, wenn nicht eine sonstige Verpflichtung für dasselbe besteht. Wird aber durch das mündliche Beten die innere Andacht nicht gestört, so ist kein Grund vorhanden, dasselbe zu mißbilligen, auch wenn es ausgedehnt wird[2])."

175. Es erhebt sich nun die Frage, ob im mündlichen Gebet freigewählte Worte oder Gebets f o r m e l n vorgezogen werden sollen. An und

[1]) Thomas STh II—II, q. 83, a. 13.

[2]) Mutz, Christliche Aszetik, § 44 n. 3.

für sich ist es da selbstverständlich, daß freigewählte Worte besser sind, weil sie entsprechender den augenblicklichen Seelenzustand des Beters ausdrücken können; es kommt dabei keineswegs auf eine rednerische Schönheit und Abgeschliffenheit des Gebetes an; je ungekünstelter es ist, desto natürlicher ist es auch, also mehr der Wirklichkeit entsprechend. Bei der Verwendung von Gebetsformeln, d. h. fertig vorliegenden Gebeten, hat man zu unterscheiden zwischen den Gebeten der Kirche und den Gebeten privater Verfasser; die Gebete der Kirche sind durchweg von besonders reichem Inhalt, sind außerdem von der Kirche als der Stellvertreterin Gottes gutgeheißen und verdienen demnach den Vorzug. Die Gebetsformeln nun sind immer dann zu empfehlen, wenn der Beter selbst Mangel an Gedanken oder an der Ausdrucksfähigkeit seiner Gedanken leidet; sie können also eine gute Unterstützung des Gebetes sein. Zu beachten ist aber, daß eine Gebetsformel dann als unzulässig erscheint, wenn sie Gedanken oder Willensregungen wiedergibt, die dem Beter durchaus unangemessen sind: der Laie kann spezifisch priesterliche, der Weltmensch spezifisch klösterliche, der Anfänger hochmystische Gebetsformeln nicht verwenden, soll nicht das innere Leben unwahrhaftig werden; ganz allgemein muß gewarnt werden vor dem Gebrauch solcher Gebete, die die Seele auf eine unnatürliche Höhe zwingen wollen, ihr Gesinnungen unterlegen wollen, die sie von vornherein gar nicht haben kann. Dahin gehören auch sehr viele Gebete der Heiligen, die wohl der erhabenen Voll-

kommenheit der Heiligen selbst entsprachen, im Munde des Durchschnittschristen aber lächerlich, anmaßend und heuchlerisch wirken müssen. Der Christ soll auch im mündlichen Gebete seine eigene Seele vor Gott bringen, nicht die Seele eines anderen — wenn er nicht wenigstens das aufrichtige und innige Verlangen hat, jene erhabenen Gesinnungen zu seinen eigenen zu machen, die er in den Gebetsformeln ausspricht.

Der Gebrauch der Gebetsformeln erfordert noch deswegen eine besondere Aufmerksamkeit, weil hier die Gefahr des Mechanismus sehr nahe liegt und schwer zu vermeiden ist. Man braucht nur das christliche Volk bei gemeinsamen Andachten das Vaterunser oder den Rosenkranz beten zu hören, um zu erkennen, wie leicht und wie sehr es (die Priester eingeschlossen) die schönsten Gebetsformeln zu einem ausdruckslosen und oberflächlichen Geplapper herabwürdigt; die Gebetsformeln werden da tatsächlich oft zu einem bloßen, wertlosen und ärgerlichen Lippengebet ohne Beteiligung des Herzens, ohne Würde und heiligen Ernst. Diese Gefahr des Mechanismus liegt deswegen so nahe, weil es schwer ist, ein und derselben Formel, die durch die Gewohnheit beinahe unbewußt über die Lippen gleitet, immer mit bewußter Aufmerksamkeit ihren vollen Sinn zu geben, zumal diese altgewohnten Formeln vielfach zu schnell und zu gehäuft verrichtet werden.

Um diesem Mechanismus entgegenzutreten, der das ganze Gebetsleben gefährdet und schließlich hinfällig macht, empfiehlt es sich zunächst, im Gebrauche der Gebetsformeln möglichst weit-

gehende Abwechselung herrschen zu lassen: solange eine Formel durch ihren Inhalt und den Klang ihrer Worte neu ist, fesselt sie leicht die Aufmerksamkeit und wird ohne bedeutende Zerstreuungen verrichtet werden können. Diejenigen Formeln, die oft gebraucht werden und auswendig hergesagt werden können, werden zunächst langsam gebetet werden müssen; die Hast und Übereilung, die sich gerade bei auswendig gesprochenen Formeln besonders gern einschleichen will, muß mit voller Energie bekämpft werden. Man muß stets bedenken, daß sich der Wert des Gebetes nicht nach Kilometern berechnen läßt, daß ein einziges andächtiges Vaterunser mehr wert ist als ein ganzer gedankenlos abgeschnurrter Rosenkranz. Deshalb muß es der Christ auch vermeiden, sich von vorneherein an eine bestimmte Anzahl mündlicher Gebete zu binden, das gilt vor allem für die Übernahme von Bruderschaftsgebeten, die bekanntlich immer ohne Sünde unterlassen werden können. Verbindet sich die Pflicht zur Verrichtung bestimmter mündlicher Gebete mit der Unmöglichkeit, diese so langsam zu verrichten, daß jedes Wort deutlich zum Bewußtsein kommt, wie es z. B. meistens beim Breviergebet des Priesters der Fall ist: dann muß man dafür sorgen, daß wenigstens die Anfangsintention eine gute ist und daß während des Gebetes der Geist auf Gott gerichtet bleibt; es ist dann nicht notwendig, jedes einzelne Wort mit einem klar bewußten Inhalt zu erfüllen. Dies gilt aber, wie gesagt, nur für den Fall einer Gebetspflicht; normalerweise dient die Sprache dem

Ausdruck der wirklich vorhandenen Gedanken; es sollen also auch nur solche Formeln verrichtet werden, bei denen der Beter sich tatsächlich das denkt, was er ausspricht. Da außerhalb der von der Kirche auferlegten Gebetspflicht der Kleriker niemand zur Verwendung bestimmter Gebetsformeln gezwungen ist, liegt auch kein zureichender Grund vor, gedankenlos Formeln zu brauchen, und demnach auch keine Entschuldigung für solchen Mißbrauch.

Von großem Werte ist es, die Formeln des mündlichen Gebetes hin und wieder betrachtend durchzugehen, d. h. sich in langsamer Überlegung des Inhaltes jedes einzelnen Wortes bewußt zu werden. Das gilt in hervorragender Weise vom Vaterunser, vom Englischen Gruß, von der kleinen Doxologie, dem Kreuzzeichen und allen anderen Formeln, die im mündlichen Gebete stets wiederkehren. Durch solche allseitige Betrachtung wird der ganze Inhalt des Gebetes deutlich bewußt, es eröffnen sich neue Ausblicke, jedes Wort bekommt einen eigenen Charakter; und es wird dann bei der Verrichtung des mündlichen Gebetes das Gedächtnis die früher erwogenen Gedanken leicht mit den Worten verbinden und ihnen dadurch Leben verleihen können. Desgleichen ist es zu empfehlen, bei längeren, vor allem auch bei pflichtmäßigen mündlichen Gebeten stets eine deutlich ausgesprochene, bewußt festgehaltene Gebetsmeinung zu haben. Dadurch bekommt das Gebet größeren Ernst, es steht hinter ihm das Verlangen, also die ganze Energie der Seele, und die Gefahr der Oberfläch-

lichkeit wird mit ziemlicher Sicherheit ausgeschlossen bleiben.

176. „Die im geistlichen Leben weiter fortgeschritten sind und durch eine größere Vertraulichkeit zu Gott erhoben werden, löschen den Geist aus, hindern die Andacht, belasten die Freiheit des Herzens, wenn sie allzu sehr nach einer Vermehrung der Psalmen und ähnlichen Gebeten trachten[1])." Es stellt sich sogar allmählich eine gewisse Schwierigkeit in der Verrichtung mündlicher Gebete ein; „man fühlt eine gewisse Abneigung gegen mündliche Gebete; es wird einem fast unmöglich, aus einem Gebetbuche lange Gebete herzusagen; namentlich stoßen solche Gebete ab, die etwas überschwänglich sind und bei denen der schöne Stil die Hauptsache zu sein scheint. Man möchte immer von Herzen und ohne das Mittel eines Buches mit Gott verkehren. Allmählich aber fallen selbst kleinere mündliche Gebete schwer; man möchte überhaupt im Verkehr mit Gott die Zunge in Ruhe lassen und nur im Herzen ohne Aussprechen von Worten mit Gott sich unterhalten. Wie ist dieser Zustand zu beurteilen? Beachten wir hier folgende Grundsätze: Alle Pflichtgebete, namentlich die Pflichtgebete, die Priester und Ordensleute zu verrichten haben, ebenso alle als sakramentale Buße auferlegten mündlichen Gebete und alle Ablaßgebete müssen mündlich, d. h. mit Zunge, Lippen und Zähnen gebetet werden, und etwaige Schwierigkeiten in dieser Beziehung muß man zu überwinden suchen.

[1]) David ab Augusta, De exterioris et interioris hominis compositione lib. 3, cap. 62 n. 1.

Dagegen dürfen wir alle andere Zeit, die wir im Gebet zubringen, dem innerlichen Gebete widmen und mündliche Gebete unterlassen[1]." Das eigentliche Gebet ist und bleibt eben eine Tätigkeit der S e e l e, und deshalb verdient das innerliche Gebet immer den Vorzug vor dem mündlichen, wie es das mündliche Gebet überhaupt erst zum Gebete macht.

177. Eine kurze Erwähnung verdienen noch die Gebet b ü c h e r. Falsch ist es, das erste beste Gebetbuch zu nehmen; ein solches Buch soll ein Führer der Seele sein, muß also auch wirklich die Fähigkeit haben, die Seele zu Gott zu führen. Nur von der Kirche gebilligte Gebetbücher kommen für den praktischen Gebrauch in Betracht; aber auch unter diesen muß man noch sorgfältig wählen, da es auf diesem Gebiete der Literatur überaus viel minderwertige Erzeugnisse gibt und die Druckgenehmigung der Kirche keineswegs eine Empfehlung bedeuten soll. Alle Gebetbücher, deren Gebete süßlich und überschwänglich sind, oder die sich in Übertreibungen irgendwelcher Art, besonders in der Heiligenverehrung gefallen, fälschen das Gebetsleben und sind unbedingt abzulehnen. Desgleichen muß man jene Bücher meiden, die in ihrem ganzen Ton einen gewissen Rigorismus oder Quietismus atmen oder die sich mit der Erweckung von Gefühlen begnügen. Die Auswahl unter der Gebetbuchliteratur ist so groß, daß jeder Christ das seinen persönlichen Bedürfnissen entsprechende bei einiger Sorgfalt leicht finden kann. Das beste Gebetbuch für die An-

[1]) Hock, Die Vergegenwärtigung Gottes, Kap. 6, Nr. 6 n. 2.

hörung des heiligen Opfers und die Vorbereitung auf die heilige Kommunion ist in weitem Abstand das Missale, von dem es nun auch genügend übersetzte und volkstümliche Ausgaben gibt. Die Anleitung zum Gebrauch des Meßbuches müßte ein besonderer Gegenstand der katholischen und seelsorgerlichen Erziehung sein.

§ 42. Die äußere Gottesverehrung.

178. „Die äußere Gottesverehrung ist ein Verkehr mit Gott oder eine Art von Gebet, bei dem bestimmte Körperhaltungen oder Körperbewegungen und der Gebrauch der Sprachorgane zu mündlicher Anrede oder zu Vortrag oder Gesang einen breiten Raum einnehmen, selbstverständlich verbunden mit der gebührenden inneren Aufmerksamkeit. Äußere Gottesverehrung nimmt sowohl im Gemeinschaftsleben der Kirche als auch im geistlichen Leben jedes einzelnen ihrer Glieder einen bedeutenden Raum ein. Die heilige Messe ist von seiten des Herrn ein Gebet seines Leibes, denn sie ist eine Darbringung seines Fleisches und Blutes wie am Kreuze; von seiten der Kirche ist die heilige Messe natürlich der höchste Akt ihrer gemeinschaftlichen, äußeren Gottesverehrung, bei der sich Priester und Volk in Stimme, Gebärde und Handlung von ganzem Herzen und ganzer Seele mit dem göttlichen Opferlamm vereinigen. Die heilige Kommunion insbesondere ist ein Akt der äußeren Gottesverehrung von seiten des Herrn und von seiten des Kommunikanten: Jesus gibt dem Menschen, der zum gefallenen Geschlechte gehört, sein Fleich zu essen, damit er sich wieder

erheben und für Gott leben könne; und jeder Kommunikant empfängt dieses himmlische Brot mit seinem geöffneten Mund, mit seinem Leib, und wird für diese Zeit, die wenige kostbare Augenblicke dauert, ein lebendiger Tabernakel des menschgewordenen Wortes. Jeder Akt äußerer Gottesverehrung muß, wie es sich doch von selbst versteht, als ein wirklicher, inniger, bewußter Akt des Verkehrs mit Gott vollzogen werden. Jede Teilnahme am kirchlichen Gottesdienst muß von seiten des Christen ein überlegter, geflissentlicher, eifriger Umgang mit Gott sein. Nur eine so beschaffene äußere Anbetung wird Gott gerecht, der sie verlangt, der heiligen Kirche, die sie anordnet, und dem Christen, der sie ausübt[1])."

Die äußere Gottesverehrung schließt allerdings auch das mündliche Gebet in sich, doch lassen sich beide auch recht wohl voneinander trennen. Werden nämlich die Gedanken der Seele unmittelbar in Worte gekleidet, dann stellen diese Worte nichts Selbständiges dar: sie können nichts anderes sein als der Ausdruck der Gedanken. Treten dagegen noch andere körperliche Bewegungen in den Kreis der Gottesverehrung, so besteht bei diesen keine unmittelbare Beziehung auf Gott: die Bewegungen sind ganz indifferent und können den verschiedensten Zwecken dienen. Wenn sie also auf Gott hingeordnet werden, so hängt das von der Absicht des Menschen ab — wenn auch ein gewisses inneres Verhältnis der Bewegung zur Verehrung Gottes gefordert werden wird: die äußere Gottesverehrung

[1]) Louismet, Die Beschauung, Kap. 9.

wird sich keiner Bewegungen bedienen dürfen, die lächerlich, widersinnig oder unanständig sind. Dazu kommt dann noch, daß die körperlichen Bewegungen naturgemäß dazu angetan sind, von anderen Menschen bemerkt zu werden; sie müssen also in sich eine solche Würde und Harmonie tragen, daß sie ohne weiteres den Gedanken des Beschauers auf Gott zu lenken geeignet sind; würde es an diesen Eigenschaften fehlen, dann wäre die Gefahr vorhanden, die Verehrung Gottes im Herzen des Mitmenschen zu schädigen. Aus diesen Gründen hat die Kirche ein so großes Interesse daran, die Formen der äußeren Gottesverehrung festzustellen und zu beaufsichtigen; die äußere Gottesverehrung wird damit zu einer öffentlichen oder amtlichen.

„Alle Akte der äußeren Gottesverehrung fallen unter eine der drei folgenden Gruppen: erstens heilige Gebräuche und Zeremonien der Kirche; zweitens gewisse öffentliche oder halböffentliche und private Andachten, die von der Kirche nicht vorgeschrieben sind; drittens körperliche Abtötungen. Das am meisten hervorstechende Merkmal der ersten Klasse ist die Einsetzung durch Gott oder durch die Kirche; die zweite trägt mehr den Charakter einer Volkseingebung an sich, während in der dritten das durchaus persönliche Element zur Geltung kommt. Zuerst und vor allen anderen Betätigungen der äußeren Gottesverehrung kommen die heiligen Gebräuche und Zeremonien des öffentlichen Gottesdienstes, wie ihn die Kirche angeordnet hat; hierher gehört das heilige Meßopfer, die kanonischen Gebetsstunden

des Tages und bei der Nacht; die Feier und Ausspendung der heiligen Sakramente, feierliche Segenserteilung, Prozessionen und ähnliche Funktionen, die für bestimmte Zeiten des Jahres oder für bestimmte Festtage angeordnet sind. Diese öffentlichen Akte der Gottesverehrung finden gewöhnlich in mehr oder minder geräumigen Gebäuden statt, die für den besonderen und ausschließlichen religiösen Gebrauch errichtet, abgesondert und geheiligt sind. — Eine zweite Art von Akten äußerer Gottesverehrung setzt sich zusammen aus vielen verschiedenartigen, öffentlichen, halböffentlichen oder privaten Andachtsübungen, die die Kirche in der Regel nicht vorschreibt, aber billigt. Hierher gehören Wallfahrten und fromme Besuchungen heiliger Orte; solche Wallfahrten können von einzelnen Personen oder von größeren oder kleineren Volksscharen zusammen gemacht werden. Ferner sind dazu zu rechnen fromme Übungen wie das Beten des Kreuzweges, Rosenkranzes, feierliche neuntägige Andachten als Vorbereitung auf gewisse Feste, mündliche Gebete verbunden mit Kniebeugungen, das andächtige Küssen frommer Bilder oder heiliger Reliquien, das Tragen von Medaillen und anderen religösen Abzeichen. — Eine dritte Gruppe von Akten äußerer Gottesverehrung sind Abtötungen und körperliche Strengheiten; auch diese können als Huldigung an Gott, als wirkliche äußere Gottesverehrung betrachtet werden[1]).“

179. Es ist für die aszetische Theologie nicht notwendig, sich eingehend mit der Liturgie

[1]) Louismet a. a. O., Kap. 12.

zu beschäftigen — man kann alle angeführten Akte der äußeren Gottesverehrung im eigentlichen oder uneigentlichen Sinne mit diesem Namen bezeichnen — es ist nur darauf hinzuweisen, daß es gerade bei der äußeren Gottesverehrung darauf ankommt, mit ihr die rechte innere Gesinnung zu verbinden. Es ist nach dem bisher schon wiederholt Gesagten klar, daß die Vollkommenheit nicht in den Akten der äußeren Gottesverehrung liegen kann; es ist aber auch zu beachten, daß der Wert dieser Akte als Werkzeuge der Vollkommenheit ein ganz verschiedener ist. Dieser Wert wächst in dem Maße, als es sich um die Akte der eigentlichen Liturgie handelt, d. h. um den von der Kirche ausdrücklich angeordneten öffentlichen Gottesdienst; er sinkt, wenn nur die Erfindungen privater Frömmigkeit vorliegen. Das Wesentliche bei der äußeren Gottesverehrung ist die innere Gesinnung, die sie überhaupt erst der Indifferenz entzieht und zur wahren Gottesverehrung macht. Ist die rechte Gesinnung vorhanden, dann wird auch das zweite Erfordernis erfüllt werden, nämlich eine würdige Verrichtung der Akte der äußeren Gottesverehrung: wo es an dieser letzteren fehlt, fehlt es auch an der Gesinnung. Deshalb soll sich der Christ immer wieder zur würdigen Vornahme religiöser Handlungen selbst erziehen: diese müssen einen heiligen Adel, Vornehmheit und Ausgeglichenheit zeigen; jede Nachlässigkeit, jedes Sichgehenlassen, aber auch jede Übertreibung und Absonderlichkeit muß unbedingt ausgeschlossen werden. Vor dem zuletzt genannten Fehler ist besonders zu warnen;

er geht hervor aus völliger Verkennung des Wesens der Frömmigkeit, aus Eitelkeit und Sensationslust; er verbindet sich fast immer mit einem Pharisäergeist, der die wahre Frömmigkeit tötet, sehr oft auch mit einer ebenso verderblichen Kleinigkeitskrämerei, die den Blick für das Große und seelisch Wertvolle verliert. Nur wo die kirchliche Liturgie Maßstab und Richtschnur der äußeren Gottesverehrung ist, werden die Fehler vermieden und ist die äußere Gottesverehrung tatsächlich in jeder Beziehung eine E h r u n g für Gott, die den Menschen als den Priester der ganzen Schöpfung vor Gott hinstellt.

Auch bei jedem privaten Gebete empfiehlt sich eine Unterstützung desselben durch die äußere Gottesverehrung, d. h. durch eine angemessene körperliche Gebets h a l t u n g. Es wird durch eine würdige Stellung des Körpers in der Seele das Bewußtsein von der Wichtigkeit des Gebetes wachgehalten bzw. immer wieder wachgerufen; es wird dadurch auch die geziemende Ehrfurcht vor der allgegenwärtigen göttlichen Majestät bekundet. Diese Gebetshaltung wird zunächst die kniende sein, da diese am ehesten dem Zweck entspricht, symbolisch die Demut ausdrückt, dann aber auch als eine sonst nicht gebräuchliche Haltung in betonter Eigenart nur das Gebet als begleitende seelische Tätigkeit zuläßt. Damit ist nicht gesagt, daß nicht auch andere Körperhaltungen gewählt werden dürften, z. B. Stehen und Sitzen, da einmal die Kirche selbst diese Haltungen ihrer Liturgie eingefügt hat, und da zweitens auch diese diejenige Würde zulassen, die dem

Gebete entspricht. Doch ist solche spezifische Gebetshaltung des Körpers selbstverständlich nicht unbedingt erforderlich, schon weil sie sich nicht immer durchführen läßt.

180. Besondere Aufmerksamkeit verdient im Anschluß hieran die in der Neuzeit mächtig anwachsende „liturgische Bewegung". Studiert man die vorliegende Gebetbuchliteratur, dann findet man neben vielen Perlen der Andacht auch so manches Stück, das man nach Inhalt oder Fassung nicht billigen kann. Das Gebet soll der Ausdruck der Seelenhaltung gegenüber Gott sein; diese Seelenhaltung aber muß der W a h r h e i t entsprechen, wie sie durch die Kirche vermittelt wird, muß durchaus christlich sein, und deshalb bedürfen die verschiedenen individualistischen und privaten Formen und Haltungen der katholischen Frömmigkeit einer immer wiederholten Neueinstellung nach dem Gebete der Kirche, sollen sie anders Ausdruck k a t h o l i s c h e r Frömmigkeit sein. Nicht zuletzt soll damit das Gebet aus dem Kreise der engherzigen Selbstbezogenheit herausgeführt werden in die lebendige Gemeinschaft der Heiligen, einbezogen werden in das fortdauernde Gebet des verklärten Gottmenschen, wie es ganz besonders im Meßopfer immer gegenwärtig bleibt. Wenn man die Gebete der Kirche betrachtet, wie sie sich in den amtlichen Büchern des Gottesdienstes finden, dann merkt man bald, daß hier die kleinen Interessen der Einzelpersönlichkeit zwar sehr zurücktreten, daß zum Ersatze dafür aber die Seele weit und das Herz groß wird, daß sich der Blick auf die

Interessen des ganzen Reiches Gottes richtet; und mit der Größe der Anliegen wächst dann auch die Andacht und Innigkeit des Gebetes, wenn anders wahre Gottesliebe das Gebet anregt und nicht nur eine geistliche Selbstsucht. Der Geist Christi spricht sich in den Gebeten seiner Kirche aus, und deshalb können diese am besten die Richtschnur für die Gestaltung der privaten Frömmigkeit werden.

Damit ist natürlich nicht gesagt, daß nun alle Gebete durchaus in liturgischen F o r m e l n sich bewegen müßten; denn damit würde eine Mißbilligung der von der Kirche selbst gebilligten und empfohlenen Volksandachten ausgesprochen werden. Selbstverständlich könnte und müßte man Vorbehalte anbringen gegenüber einer liturgischen Bewegung, die hauptsächlich um die äußere Feierlichkeit kämpft oder die die Liturgie zur Spielerei übersättigter Ästheten herabwürdigen möchte. Die liturgische Bewegung hat nichts mit einer Romantik zu tun, die alte Formen ausgraben möchte, nur weil sie etwas Absonderliches darstellen. Der G e i s t ist es auch hier, der Leben spendet; und aus dem Geiste der kirchlichen Liturgie soll das religiöse Leben der Katholiken sich wieder vertiefen, richtig orientieren und aus allen Sackgassen heraus wieder in den Strom der christlichen Überlieferung finden. Dabei bedeutet der Anschluß an die Liturgie keine Hemmung der Eigentätigkeit der Seele; diese hat im Gegenteil sehr viel zu tun, wenn sie aus den Formeln den Geist erschließen und sich zu eigen machen will, wenn sie das gegebene Gebet mit ihrem eigenen Leben erfüllen will.

Nicht übersehen werden soll dabei, daß die Liturgie der Kirche in ihrer gegenwärtigen Form als das Ergebnis einer langen geschichtlichen Entwickelung einem vollen Verständnis manche Schwierigkeiten entgegensetzt. Man braucht nur die Meßerklärungen des Mittelalters mit denen der liturgiegeschichtlich fortgeschrittenen Neuzeit zu vergleichen, um sofort zu bemerken, daß sich mit dem Fortschritt der Liturgiegeschichte die Auffassung über die Bedeutung so mancher Gebetsformeln und Zeremonien vollkommen geändert hat: unscheinbare Worte erscheinen oft in einem ganz neuen Lichte und eröffnen Aussichten auf tiefe Gedanken, die man nie hinter ihnen vermutet hätte[1]). Das verständnisvolle Eingehen auf alle Einzelheiten des kirchlichen Gottesdienstes wird deshalb immer eine besondere Schulung voraussetzen; die große Menge der Gläubigen wird sich damit begnügen müssen, den Geist der Liturgie kennenzulernen — damit allerdings auch das Wesentliche der Liturgie.

§ 43. Das innerliche Gebet.

181. Während sich das mündliche Gebet nach außen hin durch formulierte Worte kundtut, vollzieht sich das innerliche Gebet (wie schon sein Name angibt) allein in der Seele. Das innerliche Gebet ist an sich das eigentliche Gebet — denn das mündliche Gebet ist nichts Selbstständiges, sondern nur der Ausdruck des innerlichen, und kann ohne das letztere überhaupt nicht den Na-

[1]) Vgl. etwa die liturgiegeschichtlichen Studien von Dölger-Münster.

men eines Gebetes beanspruchen: „Das innerliche Gebet erscheint als das eigentliche, da Gott mehr auf das Herz achtet als auf die Worte des Mundes[1])." Es ist deshalb ganz selbstverständlich, daß auch die aszetische Theologie dem innerlichen Gebete viel mehr Aufmerksamkeit zu widmen hat als dem mündlichen. Das innerliche Gebet kann ebenso wie das mündliche ein Gebet des Lobes, des Dankes, der Sühne oder der Bitte sein — denn sonst könnte auch das mündliche Gebet nicht diese Eigenschaften haben. Von besonderem Interesse aber ist die Einteilung des innerlichen Gebetes in Betrachtung und Beschauung.

„Die Betrachtung ist ernstes Nachdenken und Erwägen von Glaubenswahrheiten, um unser Leben nach innen einzurichten, also um bessernd auf unseren Willen zu wirken"[2]). Die Betrachtung hat ihren Namen von der Tätigkeit des Verstandes, ist aber ebensosehr oder vielmehr in noch höherem Grade Sache des Willens. Denn es handelt sich bei der Betrachtung nicht um das spekulative Nachdenken über eine religiöse Wahrheit, um nur über die gewonnene Erkenntnis als solche sich zu freuen; sie ist nicht bloßes Studium zur Bereicherung des Wissens und zur tieferen Erfassung der Wahrheit, sondern sie ist Gebet, eine religiöse Handlung, die hervorgeht aus dem Bestreben Gott zu ehren und darauf hinzielt, Affekte und Willensentschlüsse hervorzurufen, durch die wiederum Gottes Ehre bezweckt wird. Sie soll

[1]) David ab Augusta, De exterioris et interioris hominis compositione, lib. 3, cap. 57 n. 1.

[2]) Meschler, Exerzitienbüchlein, S. 83.

veredelnd auf das Herz einwirken und dazu dienen, die Leidenschaften und Affekte so zu ordnen, daß sie nicht mehr ein Hindernis sind im Dienste Gottes, vielmehr denselben erleichtern und zur Erwerbung wahrer, gründlicher Tugend behilflich sind"[1]). Daß die Betrachtung von allergrößtem Werte für das religiöse Leben ist, bedarf keines näheren Beweises, wenn man sich an die psychologischen Gesetze des Seelenlebens erinnert: durch die Betrachtung werden die religiösen Wahrheiten der Vergessenheit entrissen, die so überaus gefährlich ist[2]); sie werden hochwertig gemacht und können ihre Wirksamkeit leicht betätigen. In der Betrachtung werden auch die vorzüglichsten Tugenden geübt, vor allem Glaube, Hoffnung und Liebe; es wächst die Selbsterkenntnis und damit die Fähigkeit zur Arbeit an der eigenen Seele; das innere Leben wird gesteigert und vertieft, bis es das ganze menschliche Wesen in seinen Bann zieht; es muß die innere und äußere Abtötung geübt werden — so steht die Betrachtung als eine Zusammenfassung des ganzen geistlichen Lebens da[3]). Nicht umsonst also empfehlen die Geisteslehrer immer und immer wieder die Betrachtung als eines der vorzüglichsten Mittel der Selbstheiligung; die Heilige Schrift geht darin voran[4]), und die Kirche schließt sich diesen Empfehlungen mit allem Nachdruck an[5]).

---

[1]) Mutz, Christliche Aszetik, § 45 n. 2.
[2]) Vgl. Jer 12, 11.
[3]) Vgl. Mutz a. a. O., § 46.
[4]) Vgl. Ps. 1, 1—3; Ps 118 durchgängig.
[5]) Vgl. Codex juris canonici can. 125 n. 2.

182. Wenn man die Betrachtung erwähnt, so finden sich sehr viele Christen schon bei dem bloßen Gedanken daran abgestoßen, weil sie unwillkürlich an eine Methode denken und eine Betrachtung für ein notwendigerweise methodisch eingeschränktes und sehr kompliziertes seelisches Gebilde halten. Daß für das betrachtende Gebet überhaupt eine Methode in Betracht kommt, ist nicht zu leugnen; diese Methode aber darf nichts sein, was von außen her an das Gebet herangebracht und worin dieses wie in ein Prokrustesbett eingespannt würde, sondern die Methode kann nichts anderes sein als die überlegende Aussprache dessen, was in der Betrachtung natürlicherweise vor sich geht. Man denkt bei dem Wort „Betrachtungsmethode" ganz von selbst an Ignatius von Loyola, übersieht aber dabei ganz dessen tatsächliche Stellung zu allen Methoden.

Eine bestimmte Art zu beten (etwa im Sinne der Roothaanschen Betrachtungsmethode) war weder von Ignatius selbst noch überhaupt in den ersten 30 Jahren in der Gesellschaft Jesu vorgeschrieben oder eingeführt. Wohl verwendet Ignatius unter anderem auch die sogenannte Betrachtung (verstandesmäßige Zergliederung einer religiösen Wahrheit) in den Exerzitien und hat sie darin als erster systematisch ausgebaut; aber er ist weit entfernt, sie zu einer dauernden Gebetsart zu erheben — das hieße ja, der besonderen Anlage und persönlichen Gnadenführung Gottes Schranken ziehen wollen, und er, der Mystiker, hätte sich selbst aufgegeben. So fest Ignatius in der Abgrenzung der Dauer des Gebetes war,

so leicht zugänglich zeigte er sich bezüglich der Gebetsart, um jedem das Seine zu geben.

In den Konstitutionen der Gesellschaft Jesu finden sich die Bezeichnungen: mündliches oder betrachtendes Gebet oder überhaupt Gebet, und eines ist gleichwertig neben das andere gestellt, damit der einzelne nach Anlage, Entwicklungsstufe und nach dem Maße der ihm von Gott mitgeteilten Gnade Andacht zu finden trachte. Der Versuch, den heiligen Ignatius als Kronzeugen einer intellektuellen, überhaupt einer ausschließlichen Gebetsweise, etwa gegen sogenannte mystische Gebetsarten, aufzurufen, müßte an dem lebendigen Beispiel des Heiligen stutzig werden.

Ignatius schreibt von zwei Gebetsarten, einer verstandesmäßigen und einer anderen, von denen die andere die bessere sei: „denn alles Betrachten, in dem der Verstand die Hauptarbeit zu leisten hat, ermüdet. Es gibt aber eine andere Weise, die wohlgeordnet und doch mühelos ist, sanft und angenehm für das Erkenntnisvermögen und keineswegs ermüdend für die Seelenkräfte; diese verläuft ohne innere und äußere Anstrengung und ermüdet nicht den Körper, sondern gewährt ihm Ruhe". Das innere Leben ist nach Ignatius etwas, das wie alles Leben nach inneren Gesetzen zur Entwickelung treibt und, je höher Leben und Entwickelung ist, sich umsoweniger in allgemeine Regeln fassen läßt: „es kann für einen Geisteslehrer keinen größeren Irrtum geben, als andere nach sich selbst messen zu wollen."

Gewiß, in den Exerzitien sind die drei Wege oder Stufen enthalten, aber die ersten mehr ab-

sichtlich — wie es dem Zwecke entsprach — das Höhere im Keime. Die Exerzitien stehen nach Ignatius am Anfange des Ordenslebens — sie sind wesentlich Grundlage; seit dem Abschluß der Exerzitien soll es jedem in den Ohren klingen als erhabenes Motiv: Gott in allen Dingen finden! In diesem praktischen Verhalten liegt eine ganze Theorie beschlossen — nicht mystischer Verstiegenheiten, sondern schlichter Gläubigkeit und Ehrfurcht vor der Allgegenwart der göttlichen Majestät: immerwährendes Gebet, oratio continua, um in urchristlicher Sprache zu reden. Nichts ist für des Heiligen innerstes Denken und Wünschen so bezeichnend wie die Tatsache, daß er in seinen Briefen immer wieder jenes Leitmotiv der tätigen und doch im tiefsten Grunde wahrhaft mystischen Gottesliebe in die Seele ruft.

Nadal bezeugt: „Ich habe von Ignatius erfahren, er finde Gott in der Beschauung, sooft er sich dem Gebete hingebe, und zwar auf alle mögliche Weise, ohne daß er eine bestimmte Regel oder Ordnung einzuhalten brauche; vielmehr sei das Gebet auf verschiedene Weise zu betätigen und Gott bald so, bald anders zu suchen.“ Ein im Auftrag des Heiligen geschriebener Brief sagt: „Unser Vater hält es für besser, daß man Gott in allem zu finden trachte, anstatt viele zusammenhängende Zeit auf das Gebet zu verwenden.“ In einem anderen Brief wird ausgeführt: Man soll sich üben, Gott den Herrn in allen Dingen zu finden, im Gespräch, im Gehen, Sehen, Schmekken, Hören, Denken, überhaupt in allem Tun, da doch in Wahrheit Gottes Majestät in allen Dingen

ist; und diese Art, zu betrachten, wobei man Gott in allem findet, ist leichter als die andere und bereitet zu großen Begnadigungen Gottes vor, ohne daß man lange zu beten braucht.

Ignatius gibt keine Gruppenbelehrungen; ihm gilt als Maßstab die discreta caritas, d. h. das in der Gottesliebe wurzelnde persönliche Bedürfnis des einzelnen. „Es sollen sich alle im Herrn auf ihrem geistlichen Wege dies zum Ziele setzen: Gott in allen ihren Beschäftigungen und Arbeiten zu finden, nur im Geiste wandelnd und sich gewöhnend, für jede Arbeit den Geist und die Andacht freizumachen, so daß die ganze Gedankenwelt in heiliger Festtagsstimmung sich der Arbeit einfügt, soweit die Schwachheit unserer Natur es ermöglicht. Die Gesellschaft hält es für eine Unvollkommenheit, wenn einer sich erst noch lange in Zurückgezogenheit sammeln muß, um Andacht zu finden"; so schreibt nach einer Beratung mit Ignatius Nadal; und Nadal und Gonsalvez gegenüber äußerte Ignatius: „Ein Mann von wahrer Selbstzucht braucht nicht über eine Viertelstunde Gebetes, um mit Gott vereint zu sein"[1]).

183. Daraus ergibt sich, daß die Methode für die Betrachtung nicht notwendig ist, zugleich aber auch, daß sie für den Anfang das notwendige Gerüst darstellt, um die Übung der Betrachtung zu erleichtern. Wenn die Seele erst ganz auf Gott eingestellt ist, ist ihr die Betrachtung etwas Leichtes und Selbstverständliches; um aber eine solche Einstellung zu erreichen, muß eine methodische Übung vorhergehen. Die Betrachtungs-

[1]) Vgl. Karrer, Der hl. Franz von Borja, S. 250—258.

methode ist auch von großem Werte für solche Fälle, in denen die augenblickliche Stimmung ein leichtes Vonstattengehen der Betrachtung nicht zulassen will. Die Methode muß aber diskret angewendet werden, d. h. sie darf nicht das Gebet unbedingt beherrschen wollen: fühlt das Herz sich zu einem Akte besonders hingezogen oder treten die Akte in einer anderen Reihenfolge auf, als die Methode vorsieht, dann soll man dem Geiste Gottes keine Vorschriften machen wollen[1]). Je weiter übrigens die Seele fortschreitet und je mehr Übung sie in der Betrachtung erlangt, um so unabhängiger wird sie von der Methode werden[2]). Es werden von den Lehrern des geistlichen Lebens eine ganze Reihe von Betrachtungsmethoden angegeben, aber „diese Methode ist bei allen Geisteslehrern dieselbe. Man kann die des heiligen Petrus von Alcantara, die des Ludwig von Granada, diejenige, der der heilige Ignatius in den Betrachtungen seiner Exerzitien folgt, diejenige, die der heilige Franz von Sales angibt, die Methode von Saint-Sulpice vergleichen — und man wird sehen, daß zwar die einen mehr als die anderen auf bestimmte Punkte besonderes Gewicht legen, daß Einzelheiten verschieden sind, daß aber die Abweichungen nur gering sind und die Grundlage überall dieselbe ist"[3]).

184. Die Betrachtung wird zu beginnen haben mit einer Vorbereitung, die wieder eine

[1]) Franz von Sales, Introduction a la vraie dévotion, p. 2, chap. 8. [2]) Mutz, Christliche Aszetik, § 47 n. 3.
[3]) Saudreau, Les degrés de la vie spirituelle tom. 1, liv. 2, chap 3, a. 2, § 1.

entferntere und eine nähere ist. Die entferntere Vorbereitung besteht in der allgemeinen religiösen Einstellung des Lebens, in der Abtötung und der Übung der Tugenden; sie verhilft dazu, daß die Seele jederzeit bereit ist, sich zu Gott zu erheben. Die nähere Vorbereitung wird die Seele sich der Gegenwart Gottes bewußt werden lassen; die Seele muß sich vor Gott verdemütigen, ihn anbeten, Glaube, Hoffnung, Liebe und Reue erwecken, sich wieder ganz dem Dienste Gottes weihen und ihn um seinen Segen für die Betrachtung bitten[1]). Auf die Vorbereitung folgt die Aufnahme des Betrachtungsstoffes, den man aus einem Buche entnehmen kann; es kann aber auch eine religiöse Wahrheit dem Gedächtnis entnommen werden. Daran schließt sich folgerichtig die eigentliche Betrachtung, d. h. die verstandesmäßige Zergliederung und Erwägung des Stoffes; diese soll auf der einen Seite die liebende Erkenntnis Gottes vertiefen, auf der anderen Seite die Beziehungen zwischen der betrachteten Wahrheit und dem praktischen Leben aufdecken. Die Betrachtung soll im Rahmen des Ganzen nicht allzusehr ausgedehnt werden, damit die seelische Tätigkeit wirklich ein Gebet bleibe. Infolge der Beziehung auf das praktische Leben ist die Betrachtung untrennbar von einem praktischen, in den Einzelheiten bestimmten Vorsatz; dieser Vorsatz wird die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft überblicken, zugleich auch nach Motiven suchen, um desto leichter aus der betrachteten Wahrheit die praktischen

[1]) Kazenberger, Scientia salutis, p. 2, cap. 1, § 14.

Folgerungen zu ziehen. Jede religiöse Wahrheit hat ihre praktische Bedeutung, auch wenn diese nicht immer unmittelbar offenliegt oder nur direkt gegeben ist, z. B. das Dogma von der hochheiligen Dreieinigkeit, das als die Grundlage des ganzen Christentumes auch in der Betrachtung den entsprechenden Raum einnehmen soll. „Die Betätigung des Willens in Erweckung der Affekte und Bildung der Vorsätze hat keine bestimmte Stelle in der Betrachtung. Bald hier, bald dort, werden Affekte und Vorsätze als Ergebnis der lebhaften Tätigkeit des Gedächtnisses und des Verstandes sich einstellen“[1]). Auf die Betrachtung wird zweckmäßig zunächst eine Danksagung folgen für die Gnaden, die Gott durch die Betrachtung selbst der Seele gewährt hat, aber auch für die betrachtete Wahrheit an sich; ist doch die Offenbarung jeder Wahrheit eine große Gnade Gottes und gibt es doch keine religiöse Wahrheit, die nicht von Gottes unendlicher Liebe und Güte spräche; mit der Danksagung verbindet sich naturgemäß das Lob und die Anbetung des unendlich großen Gottes. Diese Danksagung an dieser Stelle entspricht durchaus dem psychologischen Gesetz, wie es sich in der Betrachtung auswirkt: die Seele kann angesichts der göttlichen Herrlichkeit gar nichts anderes tun als jubeln, loben, anbeten und danken. Und folgerichtig schließt sich daran die Aufopferung seiner selbst, die liebende und dankbare unbedingte Hingabe seiner selbst in den Dienst des großen Gottes, um an der eigenen Person und

[1]) Mutz, Christliche Aszetik, § 47 n. 3, III 2.

im ganzen Umkreis, den man beeinflussen kann, die praktischen Folgen der betrachteten Wahrheit durchzuführen. Endlich wird eine Bitte die Betrachtung beschließen: die Bitte um die notwendigen Gnaden, damit es gelinge, die gefaßten Vorsätze auszuführen; und diese Bitte wird sich nicht auf die eigene Person beschränken, da ja die betrachtete Wahrheit für alle Menschen von der größten Bedeutung ist: es wird also diese Bitte die ganze Kirche, die ganze Menschheit berücksichtigen. Damit gewinnt die Betrachtung einen eminent katholischen Charakter, hebt über die kleinlichen Anliegen der eigenen Person hinaus, läßt die eigenen Interessen verschwinden vor den Interessen des Reiches Gottes: Gott tritt in den Mittelpunkt, die Seele dient ihm in selbstloser Liebe — und diese Liebe ist ja die wesentliche Vollkommenheit.

Diese Betrachtungsmethode in den sechs Punkten der Vorbereitung, Lesung, Betrachtung, Danksagung, Aufopferung und Bitte ist diejenige des heiligen Petrus von Alcantara[1]). Sie scheint vor der sonst weit verbreiteten Methode des heiligen Ignatius den Vorzug größerer Wärme und unmittelbareren Lebens zu haben; sie dient nicht nur der Übung der Tugenden, sondern befördert unmittelbar die liebende Vereinigung mit Gott, das mystische Leben.

185. Es sind noch einzelne Punkte der Betrachtung eingehender zu behandeln. Zunächst erhebt

[1]) Vgl. dessen Tractatus aureus de oratione et meditatione; zum großen Teil wörtlich bei Kazenberger, Scientia salutis, p. 2, cap. 1, § 14.

sich die Frage, welcher Raum der Phantasie als Einbildungskraft in der Betrachtung anzuweisen sei. Es wird gesagt, daß man sich bei historischen Betrachtungsgegenständen den Ort und die Begebenheit vorstellen oder daß die Phantasie sich selbst ein Bild schaffen solle, falls es sich um die Betrachtung einer abstrakten Wahrheit handelt[1]). Dazu ist aber zu bemerken, daß dies eine Anweisung ist, die nur für Einzelfälle gelten kann; denn es kommt auf der einen Seite darauf an, ob der Betrachtende überhaupt soviel Phantasie besitzt, um sich den Ort und die Begebenheit so lebenswahr vorzustellen, daß diese Einbildung auf ihn eine Wirkung ausübt; auf der anderen Seite hat bei abstrakten Wahrheiten eine phantasiemäßige Vorstellung die große Gefahr, jene Wahrheit zu fälschen, weil eben eine abstrakte Wahrheit gar nicht vorstellbar ist. Je weniger sich der Mensch im täglichen Leben der Phantasie bedient, je nüchterner und intellektueller das ganze Leben verläuft, um so weniger Bedeutung wird die Phantasie auch für die Betrachtung haben, und ihre künstliche Aufregung ist nur als ein Verlust wertvoller seelischer Energie zu werten. Der moderne Mensch ist infolge der ganzen Lebensgestaltung durchschnittlich weniger zur Betätigung der Phantasie begabt, so daß für ihn mehr die abstrakten Wahrheiten in Betracht kommen. Bei den abstrakten Wahrheiten aber ist, wie sich schon ergab, ein Phantasiebild abzulehnen; ein solches Bild kann die Wahrheit nicht verdeutlichen, ist also ganz überflüssig. Die

[1]) So Mutz a. a. O., § 47 n. 3 II.

höchsten Geheimnisse des Glaubens können nicht durch die Phantasie erfaßt werden, ohne daß sie ihren eigenartigen übernatürlichen Charakter verlieren; die Wahrheit aber ist stets das Höchste, höher zu werten als eine zweifelhafte Verdeutlichung, die überhaupt gar keine Verdeutlichung sein kann. Es hat keinen Zweck sich vorzustellen, etwas sei so oder so — wenn der Verstand dagegen sofort Protest erheben muß und dauernd das Bewußtsein vorhanden ist, daß es sich nur um Einbildungen handelt; dann geht nämlich auch jede Wirkung eines solchen Phantasiebildes auf die Seele verloren. So wird man also die Phantasie nicht direkt auszuschalten brauchen, solange es sich nicht um rein geistige Dinge und Wahrheiten handelt; ebensowenig aber ist ausdrücklich zu raten, sie heranzuziehen; sie könnte gar leicht auf Irrwege führen, Verstand und Wille überwuchern und damit den Wert der Betrachtung vernichten. Verhängnisvoll ist immer die Mitwirkung der Phantasie bei der Gestaltung des Gottesbegriffes, weil sie Gott nur als einen, wenn auch unendlichen, Menschengeist vorzustellen vermag, der die Fesseln der Geschöpflichkeit nicht abzustreifen vermag; das Gottesbild wird einseitig und damit falsch: jeder Fehler im Gottesbegriff aber zieht auch einen Fehler im praktischen Leben nach sich, weil sich das Leben nach dem Gottesbegriff gestalten muß[1]).

186. Sodann handelt es sich um die Zeit der Betrachtung im Rahmen der Tagesordnung. Da die Betrachtung eine Tätigkeit ist, die den vollen

[1]) Vgl. Murawski, Das Geheimnis der Auserwählung, § 2

Besitz und die Beweglichkeit aller Seelenkräfte verlangt, wird sie auf jenen Punkt des Tages zu verlegen sein, an dem die geistigen Kräfte am regsamsten sind. Man wird also durch die Selbstbeobachtung diesen Punkt festzustellen haben. An sich wäre die Morgenstunde die geeigneteste für die Betrachtung, weil dann noch am wenigsten für verwirrende Eindrücke die Gelegenheit gegeben ist die Sammlung der Seele zu stören; auf der anderen Seite aber ist zu beachten, daß bei der Gestaltung des modernen Lebens es kaum möglich sein wird, soviel Zeit zu gewinnen, um eine Betrachtung zu halten, die doch etwa eine halbe Stunde beansprucht. Früher aufzustehen kommt deswegen wohl nur selten in Betracht, weil der Geist nur widerwillig und träge arbeitet, wenn der Körper noch nicht völlig ausgeruht ist; erfahrungsgemäß wird in Klöstern und geistlichen Anstalten während der Morgenbetrachtung mehr geschlafen als betrachtet, wenn diese zu früh angesetzt ist. Auch ist zu beachten, daß nach dem Schlaf noch eine gewisse Zeit vergeht, bis das Gehirn wieder vollkommen arbeitet, man bezeichnet diesen Zustand als die Somnolenz oder den Halbschlaf, in dem selbst sehr komplizierte Handlungen verrichtet werden können, ohne daß jedoch der Verstand oder der Wille schon völlig beteiligt sind. Beim Vorhandensein einer Nervenschwäche dehnt sich die Somnolenz im Verhältnis zu dieser aus, sie kann bis zu anderthalb Stunden betragen — die Betrachtung wird in diesem Zustande vielleicht verrichtet werden können, wird aber nicht den vollen Wert haben. Im Gegensatz

dazu ist am Nachmittag und in den frühen Abendstunden der Organismus in voller Tätigkeit, ohne schon die Ermüdungserscheinungen zu zeigen; erfahrungsgemäß vollzieht sich die geistige Tätigkeit abends leichter als morgens, zumal bei nervösen Menschen. Es ist also nicht unbedingt anzuraten, die Betrachtung morgens zu halten; sie kann oft mit viel besserem Erfolge auf den Abend oder eine andere bequeme Tageszeit verlegt werden. Die Freiheit soll auch in diesem Punkte gewahrt werden; es kommt dabei nur auf die persönlichen Umstände und Bedingungen an.

187. Weitere Beachtung verdient der Stoff der Betrachtung. „Die Betrachtung ist eine Schule der Selbsterziehung. Ein jeder muß sein eigenes Herz, seine Neigungen und Leidenschaften kennenlernen, beherrschen und ordnen und so sich Gott zum Opfer bringen. Alles dies muß in einer gewissen Ordnung, mit systematischer Konsequenz geschehen, sowohl mit Rücksicht auf den Gegenstand der Betrachtung als im Hinblick auf den Seelenzustand“[1]). Die Wahl des Betrachtungsstoffes wird sich also danach zu richten haben, inwiefern eine Wahrheit augenblicklich die Vereinigung mit Gott und das Tugendstreben zu fördern vermag. Da die Vollkommenheit wesentlich in der Liebe besteht, werden unter den Gegenständen der Betrachtung stets jene an der ersten Stelle zu stehen haben, die die Liebe zu Gott und zum Nächsten befördern können. Alle Wahrheiten ferner, die in der Seele Vertrauen, Mut und Freude erwecken, die also der Seele Kraft geben,

[1]) Mutz, Christliche Aszetik, § 48 n. 1.

verdienen den Vorzug vor anderen, die nicht in derselben Weise wirken können; und auch an den ernstesten Wahrheiten lassen sich solche positiven Seiten finden, die den eigentlichen Gesichtspunkt bilden müssen. Bei der Verwertung der Betrachtungsmethode des heiligen Petrus von Alcantara, wie sie oben angegeben wurde, wird die eingeschaltete Danksagung überaus geeignet sein, diese positiven Momente hervorzuheben; das erhöht den besonderen Wert dieser Methode. Unter den religiösen Wahrheiten werden für den Anfänger jene in Betracht kommen, die die Grundlagen des geistlichen Lebens zeichnen: die Stellung des Menschen zu Gott, zu der Welt, zu sich selbst, Tugend und Sünde, das Ziel des Menschen. Bei den Fortgeschrittenen muß die Ökonomie des geistlichen Lebens und dessen Ausbau der besondere Gegenstand der Betrachtung sein. Die Vollkommenen können die Stoffe frei wählen; auch für sie kommen a l l e religiösen Wahrheiten in Betracht, da (wie oben ausgeführt) keine religiöse Betätigung eindeutig einer bestimmten Stufe des geistlichen Lebens zugeordnet werden kann. — Einen besonderen Anhaltspunkt für die Wahl des Betrachtungsstoffes bietet der Verlauf des Kirchenjahres; die Geheimnisse der Erlösung dürfen nicht unbeachtet vorüberziehen, und auch sie können je nach dem Seelenzustand unter verschiedenen Rücksichten betrachtet werden. Es gehört allerdings zu einer solchen Wahl des Betrachtungsstoffes eine gewisse Leichtigkeit in der Beurteilung der eigenen Seele und ein gewisses, aus längerer Übung hervorgehendes

Geschick. Deshalb sind für Anfänger die Betrachtungsbücher zu empfehlen; die Regeln ihrer Anwendung sind dieselben, wie sie oben für die geistliche Lesung angegeben wurden. Auch hier ist die Individualität der einzelnen Seele ganz sorgfältig zu berücksichtigen; die Vorlegung uniformer Betrachtungspunkte für eine größere Anzahl von Seelen (wie sie in fast allen geistlichen Anstalten üblich ist) sucht oft allen etwas zu bieten und bietet deshalb tatsächlich keinem etwas.

Man darf sich auch nicht etwa in dem Sinne zum Sklaven der Betrachtungsmethode machen, daß man meint, unbedingt den ganzen Stoff betrachten zu müssen, den man sich zurechtgelegt hat. Es kann sehr leicht vorkommen, daß ein einzelner Punkt, ja selbst der Teil eines Punktes soviel Anregungen bietet, daß die übrigen Punkte in der vorgesehenen Zeit nicht mehr betrachtet werden können. In solchem Falle soll die Seele bei jenem Punkte oder Gedanken solange verweilen, als er ihr eine Anregung zu bieten hat, ohne Rücksicht auf etwa noch folgende Punkte. Desgleichen ist es wohl möglich, daß anstatt des vorgemerkten Betrachtungsstoffes ein anderer religiöser Gegenstand in das Blickfeld der Seele tritt und ihre Aufmerksamkeit fesselt; auch in diesem Falle wäre es falsch, das sichere Gute aufzugeben; man würde sich der Gefahr aussetzen, die Betrachtung nutzlos zu machen, weil man die Anregung der Gnade nicht verstanden hat.

Auf der anderen Seite wird es oft geschehen, daß infolge einer augenblicklichen Verstimmung die Betrachtung nicht glücken will; die Zerstreuungen

drängen immerfort auf die Seele ein, diese fühlt sich lustlos zur religiösen Arbeit und möchte am liebsten die Betrachtung abbrechen. In solcher Lage muß der Wille seine Energie aufbieten und in der Betrachtung ausharren, auch ohne die Befriedigung davon zu haben. Richtet man sich nach der oben angegebenen Methode des heiligen Petrus von Alcantara, dann wird der vierte, fünfte und sechste Teil der Betrachtung — Danksagung, Aufopferung und Bitte — leicht die Kraft zum Ausharren geben; und wenn die Seele auch während der ganzen Zeit der Betrachtung nichts anderes täte, als ihr Elend und ihre Hilflosigkeit vertrauend vor Gottes Angesicht zu bringen, dann wäre das Gebet dennoch sehr gut, auch wenn die Form der Betrachtung nicht gewahrt bleibt. Mag übrigens augenblicklich das Gebet auch unnütz scheinen, so soll die Seele doch ausharren, weil es weder auf die süßen Gefühle noch auf die Leistungen des Verstandes ankommt, sondern auf die Haltung des Willens; wenn dieser sich fest an Gott anschließt, ist immer ein gutes Gebet vorhanden.

188. Im Zusammenhange mit der Betrachtung verdienen die Exerzitien eine besondere Erwähnung. Man versteht unter Exerzitien oder geistlichen Übungen eine logisch und psychologisch geordnete Reihe von Betrachtungen, die durch diesen Zusammenschluß die Seele anregen sollen, sich ganz und bedingungslos Gott zuzuwenden. Die Aufgabe der Exerzitien ist es, den Menschen zur Liebe zu Gott zu führen; er betrachtet zu diesem Zwecke sein eigenes Ziel, die Sünde als Abkehr von dem Ziele und die Mittel zum Ziele.

Gemäß der Aufgabe der Exerzitien muß es als verfehlt erscheinen, wenn von den drei Tagen, die sie gewöhnlich dauern, der größte Teil mit den negativen Betrachtungen über die Sünde ausgefüllt, die weit wichtigere positive Arbeit der Tugendübung aber fast völlig übersehen wird; wer Exerzitien mitmacht, hat den guten Willen, bedarf also nicht erst einer außergewöhnlichen Aufrüttelung, vielmehr nur der Anweisung zur praktischen Auswirkung seines guten Willens. Bei allzu negativer Einstellung der Exerzitien bleiben diese praktisch fruchtlos, weil der neubelebte Eifer sich nicht zu betätigen weiß; es kommt nämlich vor allem auf die Exerzitien f r ü c h t e an, d. h. auf die aus ihnen hervorgehende d a u e r n d e Besserung des Lebens. Übersieht man dieses Ziel, dann wird die Seele in den Tagen der Exerzitien zwar aufgewühlt, aber aus Mangel an individuell praktischen Anweisungen macht sie bei der Rückkehr in die Welt sofort wieder Fehler und erlahmt. Es ist nicht so wichtig zu wissen, was man zu m e i d e n hat, als zu wissen, was man zu t u n hat, da die Tugendübung das beste Mittel gegen die in einem Mangel an rechter Ordnung bestehende Sünde ist. — Es kann jedem Christen nur dringend empfohlen werden, recht oft Exerzitien zu machen, um sich immer wieder zu ermuntern. Nach den Exerzitien aber kommt erst die Hauptarbeit, nämlich die praktische Auswirkung der gefaßten Vorsätze; deshalb wäre es töricht, den Exerzitien eine unfehlbare Wirkung zuschreiben zu wollen und von ihnen zu erwarten, was nur jahrelange Kleinarbeit an der Seele zustande bringen kann.

— Exerzitien sind auch, wenn auch nicht in dem ausgesprochensten Sinne, die Volksmissionen, für die also dieselben Prinzipien gelten; auch hier sind nicht die Höllenpredigten am wichtigsten, sondern die positiven Anregungen zur Tugend. Weil es in den Exerzitien und Missionen an diesen oft recht sehr fehlt, sind die Erfolge auch so gering; sind aber alle Vorbedingungen erfüllt und wird die wahre Vollkommenheit gelehrt, dann wirkt Gottes Gnade durch diese Übungen oft wahre Wunder.

Es ist hier zu betonen, daß bei allen geistlichen Übungen, bei Exerzitien und Missionen wie bei der einzelnen Betrachtung, nicht die augenblickliche Erschütterung der Seele das Ziel sein kann, mag diese auch noch so tief gehen — dieser Eindruck verschwindet naturgemäß sehr bald, so daß dann allein der Wille weiterhelfen kann, dem vom Verstande klare Motive gegeben werden. Und ebenso muß die Betrachtung regelmäßig gehalten werden, müssen Exerzitien öfter gemacht werden, wenn wirklich die Umgestaltung des ganzen Lebens erreicht werden soll. Sodann ist darauf hinzuweisen, daß man auch die Betrachtung nur durch deren fortgesetzte Übung lernt; Fehler sind am Anfange unvermeidlich, sind aber auch bedeutungslos, da die Betrachtung keine Seelenakrobatik sein soll, sondern ein Gebet, d. h. die liebevolle Vereinigung mit Gott. Je mehr die Betrachtung geübt wird, um so mehr wird die Seele es verstehen, jeder Wahrheit der Offenbarung den reichsten Nutzen abzugewinnen, um dadurch näher zu Gott zu kommen — um so

leichter wird die Betrachtung übergehen in die Beschauung.

189. „Die Beschauung ist nichts anderes als eine liebevolle, einfache und dauernde Hingabe des Geistes an göttliche Dinge“[1]). „Was man sonst im betrachtenden Gebet zu erkennen und zu durchschauen längere Zeit sich abmühte, sieht man jetzt im Augenblick, gleichsam mit einem Blick, ohne längeres Nachdenken, Erwägen und Vergleichen, und während sonst der Geist forschend an vielem vorüberging, sieht er jetzt nur eins, aber in diesem Einen alles. Dadurch, daß der Verstand so rasch in den Besitz der Wahrheit gelangt und darin ruht, gewinnt der Wille Zeit und Kraft zu seiner Arbeit, nämlich zur Erweckung der Affekte, die dem Gegenstand entsprechen. So ist die Beschauung ein wohltuendes, erfreuendes, wonnevolles Schauen der Wahrheit“[2]). „Es kann nun kein Zweifel darüber obwalten, daß nach einem vorherrschenden Gesetz des geistlichen Lebens die Beschauung eine längere treue Pflege des betrachtenden Betens voraussetzt. Wie bei der einzelnen Betrachtung im Anfange das diskursive Denken vorherrscht (obwohl niemals die Denkarbeit als solche erstrebt wird), dann aber auf Grund der diskursiven Denktätigkeit der Wille sich betätigt: so wird bei der Weiterentfaltung des Gebetslebens die Betätigung des Verstandes mehr zurücktreten können, weil durch die längere Vertrautheit mit der Übung der Betrachtung die Wege gleichsam verkürzt werden, auf denen

[1]) Franz von Sales, Traicté de l'amour de Dieu liv. 6, chap. 3.
[2]) Meschler, Die Gabe des Pfingstfestes 1887, S. 369.

die Seele zur liebevollen Erfassung der göttlichen Dinge gelangt"[1]). „Die Beschauung stellt sich dar als die Festigkeit nach dem Ansetzen, Wagen, Probieren, als der ruhige Genuß nach dem mühsamen Ringen und Üben. Der beschauende Mensch bedarf keiner langen Predigt, deren Einleitung ihn aufrütteln, deren kraftvolle Darlegung ihn erwärmen soll; er hat nicht nötig, stimmungsvolle Bilder eingehend zu beschauen; er bedarf keines Buches, worin alle Gedanken scharf systematisch geschieden, mit psychologisch angefügten Beweggründen versehen, in logisch geordneter Reihenfolge ihm unterbreitet werden. Ihm genügt ein Blick auf das Bild, ein wie zufällig aufgefangenes Wort, eine Andeutung — und vor seinem Geiste steht die Wahrheit in voller Klarheit, durchdringt sein Inneres, begeistert sein Herz, entflammt seinen Willen und taucht den ganzen Menschen ein in die Freude über das in Hoffnung und Liebe ihm jetzt schon zu eigen gegebene Wahrheitsgut"[2]).

Die Frage, ob es eine erworbene und eine eingegossene Beschauung nebeneinander gebe, kann hier übergangen werden. Denn daß auch die erworbene Beschauung als das Resultat der Übung in der Betrachtung ein Akt des mystischen Lebens, also wesentlich übernatürlich ist, das steht von vornherein fest. Der Unterschied kann nicht im Gegenstande, nicht in den Seelenkräften, nicht in den Motiven und Zielen liegen, sondern nur in einem außerordentlichen göttlichen Wirken; diese

[1]) Zahn, Christliche Mystik, § 22 n. 137.
[2]) Wilms, Das Beten der Mystikerinnen, S. 130.

Trennungslinie aber kann nicht scharf gezogen werden, und das göttliche Gnadenwalten kann nur insofern ein Gegenstand der Wissenschaft sein, als es sich nach den Gesetzen richtet, die sich in der göttlichen Offenbarung finden. Man darf auch bei einem plötzlichen Auftreten der Beschauung nicht die bekannte psychologische Tatsache übersehen, daß sich vergangene Arbeitsleistungen gleichsam aufspeichern; es kann also rein psychologisch der Fall erklärt werden, „daß jemand, der sich sonst viel mit geistlichen Dingen befaßt und schon seit vielen Jahren durch Lesung und mündliche Belehrung und durch frommes Nachdenken in der Welt des Religiösen heimisch geworden ist, öfters ganz außerhalb der willkürlich betretenen Gedankenprovinzen, selbst außerhalb der Gebetszeiten, in tiefe Beschaulichkeit sich versetzt findet“[1]).

„Es ist gar nicht einzusehen, aus welchem Grunde nicht dem Gottesfreunde, der mit besonderer Treue an die Übung des beschaulichen Gebetes sich hingibt, die Gnade Gottes in so reichlichem Maße zugeteilt werden könnte, daß die Beschauung zu jener Intensität, deren Folge die Bindung der äußeren Sinne ist, sich erhöbe. Bei der Beschränktheit unserer geistigen Kräfte und unserer organischen Ausstattung ist es erklärlich, wenn wir als Begleiterscheinung dieses außerordentlichen Hochstandes des inneren Menschen ein fast völliges Versagen der niederen Sinnestätigkeit finden, gelte es nun den Empfang von Einwirkungen aus der Umwelt oder die eigene Ein-

[1]) Zahn a. a. O., § 23 n. 143.

wirkung auf dieselbe“[1]). Es verbindet sich also mit der Beschauung aus natürlichen und übernatürlichen Faktoren heraus die Ekstase, die als eine naturgemäße Folge der Beschauung zu gelten hat und je nach dem Grade der Beschauung mehr oder weniger vollkommen ist. Es muß aber diese Art von Ekstasen scharf unterschieden werden von Ohnmachten oder pathologischen Erscheinungen, auch von den absichtlich herbeigeführten Zuständen einer Autohypnose. Jede angestrengte geistige Tätigkeit erzeugt eine gewisse Art von Ekstase, eine Unempfänglichkeit für äußere Eindrücke; und dieser Erfolg wird bei der Beschauung um so mehr von selbst eintreten, als dort neben dem Verstande auch der Wille im höchsten Maße beteiligt ist. Es ist aber diese Ekstase, diese Verzückung oder dieses Außer-sich-Sein nicht so zu verstehen, als verließe dabei die Seele tatsächlich den Körper — wie es wohl nach den Schilderungen mancher mystischer Schriftsteller scheinen könnte — es ist nur eine hohe Konzentration der psychophysischen Energie auf einen einzigen Gegenstand gegeben. Wenn sich bei den Mystikern oft die Erwähnung von einem besonderen Schauen in der Ekstase findet, dann ist dabei nicht an Phantasievorstellungen zu denken; der Verstand erkennt nur neue Zusammenhänge, findet in den altbekannten Wahrheiten überraschende, neue Seiten — die Herrlichkeit Gottes erscheint in immer deutlicherer Größe und gewährt dadurch der Seele eine unbeschreibliche Wonne.

[1]) Zahn a. a. O., § 37 n. 290.

190. Viel wichtiger als die Anstellung theoretischer Untersuchungen über die Beschauung ist für jeden Christen deren praktische Übung. „Als erworbene Beschauung wird jene bezeichnet, die mit dem gewöhnlichen Beistande der Gnade nach der regelmäßigen Ordnung von denen erreicht zu werden pflegt, die sich in geziemender Weise mit beharrlicher Gebetsübung um dieselbe bemühen“[1]). Deshalb hat die Betrachtung als Weg und Mittel, die Beschauung aber als Ziel und Zweck zu gelten; und der Christ soll stets mit der Betrachtung sofort auch die Beschauung verbinden. „Sobald die Betrachtung zur Ruhe und zum Genuß der Beschauung gelangt, muß sie von ihren mühevollen Untersuchungen abstehen und mit dem einfachen Blick auf die göttliche Gegenwart sowie mit dem dadurch erweckten Affekte zufrieden sein, mag dieser in der göttlichen Liebe, in der Freude über die göttlichen Vollkommenheiten, in der Bewunderung usw. bestehen. Wenn also der Wille in der Betrachtung durch die gütige Anregung des Heiligen Geistes entflammt und in frommen Affekten entzündet ist, muß man alle noch so scharfsinnigen Untersuchungen des Verstandes verlassen, damit die Seele sich mit allen Kräften auf die Beschauung verlege, Affekte des Willens hervorbringe und durch den einfachen Blick auf die göttliche Gegenwart verkoste, wie süß der Herr ist. Dieser einfache Anblick der göttlichen Gegenwart aber ist nicht klar und deutlich, mittelbar oder unmittelbar von Angesicht, sondern vollzieht sich durch den eingegossenen Glauben, mittels

[1]) Zahn a. a. O., § 23 n. 140.

dessen der Verstand ganz sicher erkennt, daß Gott ihm höchst gegenwärtig ist: dann umarmt der Wille Gott, genießt ihn, ist mit ihm allein zufrieden und ruht endlich und ausschließlich in ihm. Dann muß sich die Seele der Beschauung hingeben und sich von allen Geschöpfen, ja auch von sich selbst abwenden und in sich selbst einkehren, in die Tiefe des Herzens, und dort mit Gott allein sprechen, sich mit ihm vereinen, ihn umarmen, ihn genießen, auf ihn vertrauen, ihn anbeten, sich vor ihm demütigen usw. Wenn also die Seele von Gott zur Beschauung und zur Süßigkeit der göttlichen Liebe geführt wird — mag das im Anfang, in der Mitte oder am Ende des Gebetes oder der Betrachtung geschehen — dann soll sie sich auch vor dem geringsten Widerstand hüten und ganz demütig der Leitung und Anregung des Heiligen Geistes folgen und solange in solcher Beschauung und der Süßigkeit der göttlichen Liebe verweilen, als es die göttliche Güte will, mag auch unterdessen nichts von dem vorgenommenen Betrachtungsstoffe wirklich betrachtet werden"[1]). — Am besten dürfte es sein, am Ende jeder Betrachtung auch die Beschauung zu üben, indem man sich bemüht, ohne weitere Überlegungen mit e i n e m Blick die vorgelegte Wahrheit zu beschauen und auf sich wirken zu lassen; mag dieser Versuch auch zunächst nicht sehr glücklich ausfallen, so wird doch die Übung auch in diesem Punkte fördern. Und wenn schon für die Übung der Betrachtung die allgemeine religiöse Einstellung der Seele

[1]) Kazenberger, Scientia salutis, p. 2, cap. 1, § 15; desgl. wörtlich ebenso Petrus de Alcantara, Tractatus aureus.

als entferntere Vorbereitung zu gelten hat, so ist das noch viel mehr der Fall angesichts der Beschauung.

191. „Würden die einfachen Christen, die ganz außerhalb einer durch mancherlei geistliche Bücher beeinflußten Reflexion stehen, die Absicht hegen, ihre inneren Gebetserlebnisse wiederzugeben, und würden sie die entsprechenden Worte zur Verfügung haben, so möchten wir wohl manch köstliche Blüte und Frucht schlichter und doch hoher Beschaulichkeit bewundern können“[1]). Man darf sich in der Tat nicht durch die Schilderungen gewisser Schriftsteller zu der Annahme verführen lassen, als sei die Beschauung allein den höchsten Heiligen vorbehalten, als sei sie etwas Außerordentliches. Das mag wohl von den höheren Graden der eingegossenen Beschauung gelten — „als eine ohne weiteres gewisse Sache muß es gelten, daß die Gnade des Heiligen Geistes, die den Menschen bei der Übung des beschaulichen Gebetes unterstützt, mehr oder minder reich sein kann“[2]) — keineswegs aber von der erworbenen. Wenn diese auch oben als ein einfacher Blick der Seele auf Gott geschildert wurde, so ist sie doch nicht ein schlechthin einfacher Akt, sondern nur relativ zur Betrachtung; selbst in der seligen Anschauung des Himmels muß sich eine Zusammensetzung des Aktes aus einem Wahrheitsurteil und einem Werturteil finden, um wieviel mehr also in diesem Leben, wo der Geist an die sukzessive Tätigkeit des Körpers gebunden ist[3]).

[1]) Zahn a. a. O., § 22 n. 136.
[2]) Zahn a. a. O., § 23 n. 140.
[3]) Vgl. Zahn a. a. O., § 22 n. 138.

Die Gabe der Beschauung ist nicht so selten, wie es nach den Schilderungen mancher Schriftsteller scheinen könnte; sie findet sich im Gegenteil recht häufig bei allen Christen, die sich ernstlich um ihren geistlichen Fortschritt bemühen. „Es ist uns also erlaubt, die Gabe der Beschauung zu ersehnen, wir dürfen sie demütig von Gott erbitten; es ist sogar unsere Pflicht, uns darauf durch vollkommene Abtötung und die Übung aller Tugenden vorzubereiten — und sicher ist es nur unsere eigene Schuld, wenn wir niemals die unaussprechliche Süßigkeit der Beschauung verkosten“[1]). Man kann sogar noch weiter gehen: „Ohne die Beschauung wird man niemals recht in der Tugend vorankommen und wird niemals sehr geeignet sein, andere darin zu fördern; man wird niemals ganz aus seinen Schwächen und Unvollkommenheiten herauskommen, man wird immer an die Erde gefesselt sein und sich niemals weit über die Empfindungen der Natur erheben; niemals wird man Gott einen vollkommenen Dienst erweisen können. Wenn man diese erhabene Gabe nicht empfangen hat, ist es gefährlich, sich allzusehr den Beschäftigungen hinzugeben, die den Dienst des Nächsten betreffen“[2]). Es ist demnach nicht nur erlaubt und zulässig, sondern auch notwendig und eine P f l i c h t, die Beschauung zu üben, um dem geistlichen Leben seine größte Vollkommenheit zu geben.

192. Und hier lenkt nun die Behandlung der Beschauung über in eine weitere, höchst wichtige Lehre. Die hier angegebene Beschauung wurde

[1]) Alvarez de Paz, De oratione mentali, lib. 1, p. 3, cap. 27.
[2]) Lallemant, Doctrine spirituelle principe 7, chap. 4.

oben mit den Worten des heiligen Petrus von Alcantara bezeichnet als „der einfache Blick auf die göttliche Gegenwart", ohne daß damit irgend ein religiöser Gegenstand ausgeschlossen wäre: „alles, was die Liebe entflammt, was zur Heiligkeit dient, was zur Gotteinigung führt, kann Gegenstand der Beschauung sein, aber eben in seiner Beziehung zu Gott"[1]). Jener einfache Blick auf die göttliche Gegenwart aber ist nichts anderes als der von allen Geisteslehrern immer wieder mit größtem Recht empfohlene Wandel in Gottes Gegenwart. Wer dauernd in Gottes Gegenwart wandelt, lebt in dauernder Beschauung.

Der Wandel in Gottes Gegenwart ist die letzte und vollkommenste Ausgestaltung des innerlichen Gebetes; er bietet die größten Anregungen für die Betrachtung und ist zugleich die Beschauung; er läßt das innerliche Gebet nicht nur auf bestimmte Zeiten beschränkt bleiben, sondern durchdringt mit ihm das ganze Leben — und zugleich ist es der Wandel in Gottes Gegenwart, der die Forderung des ununterbrochenen Gebetes erfüllt[2]). Bei dieser Eigenschaft des vollkommensten und andauernden inneren Gebetes ist der Wandel in der Gegenwart Gottes zugleich auch eines der wirksamsten Mittel zur Erlangung und Bewahrung der Vollkommenheit, nicht nur der wesentlichen, sondern auch der totalen; man kann mit Recht sagen, daß ohne den Wandel in Gottes Gegenwart das geistliche Leben unvollständig bleiben muß. „Der Wandel in Gottes Gegenwart ist ein so wirk-

[1]) Zahn a. a. O., § 23 n. 140, S. 231, Anm. 2.

[2]) Tob 4, 20; Eccli 18, 22; Luc 18, 1; I Thess 5, 17.

sames Mittel, uns vollkommen zu machen, daß er nach den Aussprüchen und Tatsachen, die wir darüber in der Heiligen Schrift finden, allein genügt, einen Menschen auf den höchsten Gipfel der Vollkommenheit zu führen"[1]).

Der Wandel in Gottes Gegenwart ist nicht so zu verstehen, als ob der eine Mensch in der Gegenwart Gottes leben könnte, der andere aber objektiv fern von Gott — denn Gott ist allgegenwärtig und durchdringt alles, auch die Seele des Sünders und die des Verdammten. Der Wandel in Gottes Gegenwart besagt vielmehr, daß sich der Mensch der Gegenwart Gottes b e w u ß t werde und aus diesem Bewußtsein die praktischen Folgerungen ziehe. An und für sich müßte man den Wandel in Gottes Gegenwart gar nicht als eine besondere Ü b u n g bezeichnen dürfen — denn die Lehre von der Allgegenwart Gottes ist ein Satz, der von der Offenbarung wie von der Vernunft so gleichmäßig und unerschütterlich ausgesprochen wird, daß das B e w u ß t s e i n der Gegenwart Gottes die selbstverständliche Folge sein müßte. Bei der sinnlich-geistigen Natur des Menschen aber geht dieser Gedanke tatsächlich sehr leicht verloren, weil Gott mit den Sinnen in keiner Weise wahrgenommen werden kann; und je mehr das Seelenleben von irdischen und weltlichen Eindrücken beherrscht wird, um so weniger Aufmerksamkeit bleibt für den gegenwärtigen Gott übrig. Es bedarf also tatsächlich der Ü b u n g der Vergegenwärtigung Gottes, um den Wandel in Gottes Gegenwart zu erreichen.

[1]) Scaramelli, Direttorio ascetico tratt I, a. 7, cap.1 n.274.

Der Wandel in Gottes Gegenwart ist ein unerläßliches Mittel zur Erlangung der Vollkommenheit[1]): ohne den Wandel in der Gegenwart Gottes wird der Mensch nie und nimmer vollkommen und heilig werden; „der Wandel in der Gegenwart Gottes wird mit Recht von den Geisteslehrern als das Fundament des geistlichen Lebens bezeichnet“[2]). „Solange der Mensch nicht in der Gegenwart Gottes wandelt, sind die Geschöpfe und er selbst der Mittelpunkt seines Sinnens und Treibens, Gott aber ist mehr oder weniger Nebensache. Sobald aber der Mensch in der Gegenwart Gottes wandelt, wird Gott zum Mittelpunkt seines Lebens und Strebens, und die Geschöpfe und das eigene Ich treten in den Hintergrund, und jetzt wird die Bahn frei zur innigsten Vereinigung mit Gott in der Liebe, d. h. zur Vollkommenheit“[3]). Was sodann in seiner Vollendung unsere Seligkeit im Himmel ausmacht, das ist in seinem Anfang auf Erden unsere Vollkommenheit[4]). Die Seligkeit des Himmels besteht in der fortgesetzten Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht durch das Licht der Glorie; es muß also die Seligkeit der Erde, die Vollkommenheit des Menschen, in der fortdauernden Anschauung Gottes durch das Licht des Glaubens, d. h. eben im Wandel in Gottes Gegenwart bestehen, denn nur dann kann sich die Liebe ungehindert entwickeln

[1]) Vgl. zum Folgenden Hock, Die Übung der Vergegenwärtigung Gottes.

[2]) Alphons von Liguori, Wahre Braut Christi, II. Kap. 3 n. 3. [3]) Hock a. a. O., Kap. 4 n. 1.

[4]) Albertus Magnus, De adhaerendo Deo, cap. 3.

und beständig zunehmen. — Der Wandel in Gottes Gegenwart ist ferner eine Pflicht für den Menschen, denn er bedeutet nur die selbstverständliche praktische Auswirkung einer anerkannten Wahrheit, bedeutet nur den schuldigen Gehorsam, die notwendige Dankbarkeit, Ehrfurcht und Liebe gegenüber Gott. Wer sich bemüht, sich jenen ganz persönlichen, vollkommenen Gottesbegriff zu bilden, wie ihn die Offenbarung bietet, wer sich des ganz persönlichen Verhältnisses bewußt wird, in dem er zu dem allgegenwärtigen Gott in der Ordnung der Natur und der Übernatur steht; wem schließlich Gott kein leerer Begriff, sondern die einzige große Tatsache seines Lebens ist, d. h. wer ihn wahrhaft liebt — der muß wohl seine Gedanken allezeit auf Gott richten; und diesen Gott hat er nicht über den Wolken oder in der Ferne zu suchen, sondern in seiner unmittelbaren Nähe und in den Tiefen der eigenen Seele. Die Offenbarung lehrt, daß das Herz des begnadigten Menschen der Tempel Gottes ist, wo die ganze hochheilige Dreieinigkeit ihre Wohnung für alle Ewigkeit aufschlagen will — was ist da natürlicher, als daß der Mensch an den Gast seiner Seele auch tatsächlich denkt und ihn nicht fortgesetzt übersieht? — Der Wandel in Gottes Gegenwart ist ein Mittel zur Erwerbung der Gottesliebe, aber auch ein Zeichen der Gottesliebe: „Wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz“[1]); „jene, die nur selten an Gott denken und ihn nicht überall gegenwärtig betrachten, zeigen eben dadurch, daß sie noch wenig glühende Liebe zu Gott haben; denn

[1]) Matth 6, 21.

eine glühende Liebe zieht alle Gedanken zum Geliebten, wie es ja auch offenbar bei denen ist, die eine falsche Liebe haben"[1]). — Weiter ist nur der Wandel in Gottes Gegenwart imstande, die Zeit so auszuwerten, daß sie alle Ewigkeitsfrüchte bringt, deren sie fähig ist; er lehrt durch die dauernde Vereinigung mit Gott in jedem Augenblicke den Willen Gottes tun. Vor allem aber vermeidet die Vergegenwärtigung Gottes jeden Zeitverlust, indem sie den mächtigsten Schutz gegen die Sünde bietet: in dem Bewußtsein der Gegenwart der unendlich erhabenen göttlichen Majestät, die aller Liebe unendlich würdig ist, muß jeder Gedanke an die Sünde weichen; und dieses Bewußtsein gibt auch Kraft, Mut und Vertrauen zum Kampfe gegen die Versuchungen und zum sicheren Siege über sie. — Alle Tugenden finden eine große Stärkung im Wandel in Gottes Gegenwart; der Glaube wird lebendig, das Gottvertrauen wächst, die Liebe zu Gott und zum Nächsten entflammt sich; das Gebet wird wirklich andächtig und innig; die Abtötung wird gern und beharrlich geübt; die Demut als die Grundlage des geistlichen Lebens kann unmöglich ausbleiben. — Welches Glück und welchen Frieden der Wandel in Gottes Gegenwart im Leben und im Sterben bringt, bedarf keiner weiteren Ausführung; das ergibt sich von selbst, wenn man sich einmal in den Gedanken vertieft: der dreieinige, allmächtige, allweise, liebevolle und heilige Gott ist gegenwärtig!

193. Bei dieser Bedeutung des Wandels in Gottes Gegenwart für das geistliche Leben ist es

[1]) Lessius, De summo Bono, lib. 2, cap. 12 n. 91.

für die aszetische Theologie notwendig, nähere Untersuchungen über seine Möglichkeit anzustellen und nähere Anweisungen für seine Übung zu geben.

Aus den obigen Ausführungen über die Bedingungen des menschlichen Seelenlebens ergibt sich, inwiefern ein ununterbrochener Wandel in der Gegenwart Gottes möglich ist. Zunächst ist klar, daß der Gedanke an die Gegenwart Gottes nur mit einer gewissen Schwierigkeit festgehalten werden kann: Gott ist ein Geist, mit den Sinnen niemals wahrnehmbar, seine Gegenwart macht sich also in keiner Weise nach außen hin bemerklich. Es fehlen also dem Menschen sinnliche Anhaltspunkte, zumal auch die Phantasie ihn hier verlassen muß; der Gedanke an die Gegenwart Gottes muß immer ein rein geistiger sein. Diesen Gedanken festzuhalten, bedeutet also eine große Anstrengung für die Nerven, zumal wenn man sich bemüht, ihn zu einem lebendigen d. h. gefühlsbetonten zu machen. Dazu kommt als zweite Schwierigkeit, daß die Enge des Bewußtseins es immer nur einem einzigen Gedanken gestattet, ganz klar und deutlich im Vordergrunde des Seelenlebens zu stehen; der Mensch kann aber im gegenwärtigen Leben seine Aufmerksamkeit nicht unausgesetzt und ausschließlich auf Gott richten, wenn er sich nicht der Gefahr aussetzen will, seine ihm von Gott auf dieser Erde auferlegten Pflichten zu vernachlässigen. — Daraus ergibt sich, daß es nicht möglich ist, eine dauernde und stets voll bewußte Aufmerksamkeit auf Gott zu haben; es läßt sich nur so viel erreichen,

daß der Gedanke an den gegenwärtigen Gott nicht völlig aus der Seele verschwindet. Denn es ist allerdings möglich, neben einem klaren Bewußtseinsinhalte zu derselben Zeit noch mehrere andere undeutliche zu haben; der Gedanke an den gegenwärtigen Gott wird also stets unter den letzteren zu finden sein müssen, zur Zeit des Gebetes aber den ersteren bilden. Weil der Gedanke an den gegenwärtigen Gott bei längerer Dauer und bei solcher Verstärkung, daß er praktischen Einfluß besitzt, ziemlich viel psychophysische Energie verbraucht, ist es klar, daß man nicht auf einmal das tatsächliche dauernde Verbleiben dieses Gedankens erzwingen kann, vielmehr einer langen Übung bedarf, um den Wandel in der Gegenwart Gottes zu erreichen. Es handelt sich außerdem auch nicht darum, daß nun tatsächlich in keiner Sekunde der Gedanke an Gott verloren gehe, sondern nur darum, daß er niemals völlig aus dem Bewußtsein schwinde. Schließlich hat die Gnade Gottes bei diesem Werke den Hauptanteil zu leisten; der Gnade aber ist das möglich, was die Natur an sich nicht zu erreichen vermag; es bedarf dazu nicht eines Wunders, sondern nur einer Unterstützung der schwachen Kräfte. Für die Nerven kann die Übung der Vergegenwärtigung Gottes nur dann gefährlich werden, wenn die Phantasie aufgeregt wird und Bilder von Gott erzwingen will; auf diese Bilder muß man also verzichten und sich mit dem Glaubensbewußtsein begnügen, weil sich auch praktisch gar kein Bild von dem allgegenwärtigen Gott machen läßt. Auf diese Weise ist also die

Möglichkeit eines dauerndes Wandels in Gottes Gegenwart nicht zu leugnen.

194. Es ist nun die Frage zu untersuchen, wie man zu diesem Wandel in Gottes Gegenwart gelangt. Die Übung der Vergegenwärtigung Gottes ist nach den obigen Ausführungen nichts anderes als die Übung der Beschauung; sie wird sich also auch zweckentsprechend zunächst an das Gebetsleben anzuschließen haben. Es muß demnach die erste Aufgabe des Christen sein, seine Gebete an den persönlich und unmittelbar gegenwärtigen Gott zu richten, mit dem vollen Bewußtsein dieser Gegenwart; es soll in den Gebeten der Gedanke an die Gegenwart Gottes im Vordergrunde stehen; das gilt sowohl für die mündlichen wie für die innerlichen Gebete. Es soll aber auch während der Arbeit im Laufe des Tagewerkes immer wieder der Gedanke an den gegenwärtigen Gott hervorgerufen werden; sehr zu empfehlen ist es, dabei Akte des Glaubens, der Anbetung, der Liebe, des Vertrauens usw. je nach den Umständen zu erwecken, weil jener Gedanke dadurch lebendiger wird. Das stets erneute Auftreten der Erinnerung an die Gegenwart Gottes soll man nicht dem Zufall überlassen, sondern sich dafür bestimmte Termine, z. B. den Glockenschlag einer Uhr, Beginn und Ende einer Arbeit, setzen; ohne solche nur scheinbar mechanische Festsetzung wird die menschliche Gebrechlichkeit nur selten jenen Gedanken hervortreten lassen. Da der Gedanke an Gott im allgemeinen zu farblos ist, wird man zweckmäßig an die Gegenwart der drei göttlichen Personen oder an die einzelnen göttlichen Eigen-

schaften denken; dadurch erscheint Gott als eine fest umschriebene, lebendige Person und nicht nur als ein leeres Gedankengebilde. In der Kirche wird man an die sakramentale Gegenwart Christi denken; nützlich ist es auch, sich oft an die Gegenwart Gottes in der Seele zu erinnern.

Die Geisteslehrer geben noch weitere Anweisungen für die Einzelheiten, die nicht übersehen werden sollen[1]); an dieser Stelle sei nur bemerkt, daß der wirklich ununterbrochene Wandel in der Gegenwart Gottes nicht leicht zu erreichen ist, sondern schon eine ziemlich hohe Vollkommenheit erfordert, weil nur bei solcher Vollkommenheit die Liebe so stark ist, daß sie mit Erfolg stets zu Gott sich wendet. Es muß daher diese Übung der Vergegenwärtigung Gottes von ernstem und beharrlichem Streben nach sittlichem Fortschritt begleitet und unterstützt werden. Nur durch die Übung des Glaubens gewinnt der Gottesbegriff solches Lebensmaß, daß er leuchtend immer vor der Seele steht; nur durch die Übung der Liebe richtet der Wille sich stets von neuem auf Gott; nur die Demut erreicht es, daß das eigene Ich und dessen Interessen hinter Gott zurückstehen; nur die Abtötung im weitesten Maße kann aus der Seele alle unnützen Gedanken verbannen, alle zerstreuenden Einflüsse fernhalten, damit der Gedanke an Gott nicht verdrängt werde. Alle Bemühungen der Seele um die Gottvereinigung müssen planmäßig ineinandergreifen und sich gegenseitig unterstützen; dann kann die wahre Heiligkeit erreicht werden. In der Übung der

[1]) Sehr gut bei Hock a. a. O.

Vergegenwärtigung Gottes, d. h. der dauernden Beschauung, findet die Seele das Mittel, um die so gefährliche Isolierung der einzelnen religiösen Handlungen zu meiden. Daß die Seele ein solches Ziel ohne die reichsten Gnaden Gottes nicht erreichen kann, ist wohl ohne besonderen Nachweis klar; es muß also immer wieder das Flehen zu Gott emporsteigen, damit er helfe; wo der nötige sittliche Ernst herrscht, wird es an Gottes Gnade niemals fehlen. —

Das innerliche Gebet baut sich demnach in den drei Stufen der Betrachtung, vorübergehenden Beschauung, des Wandels in Gottes Gegenwart auf. Aus dem letzten dieser drei Glieder läßt sich leicht ersehen, daß es die Aufgabe des innerlichen Gebetes sein muß, den ganzen Menschen in all seinen Regungen zu Gott zu wenden und mit ihm zu vereinen, daß es zugleich die Kraft hat, dieses Ziel zu erreichen. Das Gebet ist somit das wertvollste Mittel zur Erlangung der Vollkommenheit, da es zugleich ein nie versagendes Gnadenmittel ist. Alle übrigen Gnadenmittel müssen schließlich vom Gebete erst völlig ausgewertet werden.

Fünfter Abschnitt

DIE TUGENDEN

§ 44. Allgemeine Vorbemerkungen.

195. Während die physische Vollkommenheit des Menschen in der Übernatur besteht, die Gott ganz allein wirken kann, besteht die ethische Vollkommenheit als totale in der Liebe und den übrigen Tugenden. Auf diese hat der Mensch insofern einen Einfluß, als er sie erwerben oder — wenn sie ihm von Gott übernatürlich verliehen ist — betätigen oder nicht betätigen und dadurch direkt vermehren oder indirekt vermindern kann. Es wurde oben bereits das Wesen der Tugenden dargelegt, so daß sich an dieser Stelle nur jene Bemerkungen zu finden brauchen, die im Interesse der aszetischen Theologie ein tieferes Verständnis der Tugenden vermitteln und deshalb auch zu deren Übung nähere Anweisung geben können. Man darf nämlich nicht übersehen, daß es letzten Endes doch der Mensch ist, der den Ausschlag im geistlichen Leben gibt. „Der Herr und Meister über das Werk des mystischen Lebens ist, so sonderbar das auch auf den ersten Blick erscheinen mag, nicht Gott, sondern der Mensch. Derjenige, der in Wirklichkeit an der Spitze des Werkes steht, der zuletzt auch allein die Ver-

antwortung trägt, das ist jeder einzelne Mensch. Gewiß kann hierin ohne Gott nichts geschehen — und doch ist es wirklich so, daß Gott Vater und Gott Sohn und Gott Heiliger Geist bei diesem Werke (das sei in aller Ehrfurcht gesagt) nur Gesellen und Mitarbeiter des Menschen sind; der Mensch hat immer das letzte Wort in dem, was seine Heiligung betrifft. Diese entscheidende Stimme verbleibt jedem Menschen sein ganzes Leben lang, von dem Augenblick an, da seine Vernunft erwacht, bis zum letzten Todesseufzer"[1]). Diese entscheidende Stellungnahme des Menschen aber ist nichts anderes als die Übung der Tugenden, vor allem der Liebe, in deren Dienst die anderen Tugenden stehen, d. h. das Streben nach Vollkommenheit.

Für die aszetische Theologie kommen an dieser Stelle verschiedene Einteilungen in Betracht. Es ist zunächst gar nicht zu bezweifeln, daß auch der natürliche Mensch gute Handlungen verrichten kann, daß er sich durch deren Wiederholung eine sittlich gute Gewohnheit erwerben kann, daß es also natürliche Tugenden gibt. Die christliche Vollkommenheit aber ist kein natürliches Werk, sondern ein übernatürliches, erfordert also auch übernatürliche Tugenden; der durch die Gnade bewirkten übernatürlichen Seinsweise der Seele muß auch eine übernatürliche Betätigung entsprechen. Wie nun die Gnade nicht vom Menschen erworben werden kann — sonst wäre sie nicht absolut übernatürlich — so vermag auch die menschliche Kraft aus

[1]) Louismet, Das mystische Leben, Kap. 18.

sich nicht die Erreichung der übernatürlichen Tugenden: es stehen also neben den erworbenen die von Gott ohne Zutun des Menschen eingegossenen Tugenden. „Die Gnade an sich vervollkommnet das Wesen der Seele, insofern sie eine gewisse Ähnlichkeit mit dem göttlichen Sein bedingt; und wie vom Wesen der Seele gewisse Kräfte ausgehen, so gehen von der Gnade gewisse Vollkommenheiten auf die Kräfte der Seele über, und das sind die Tugenden und Gaben, durch die die Kräfte in Hinordnung auf ihre Akte vervollkommnet werden“[1]). „Zur Erreichung seines übernatürlichen Zieles sind dem Menschen die eingegossenen Tugenden notwendig, und zwar nicht nur die theologischen Tugenden, die den Menschen auf Gott als sein übernatürliches Ziel überhaupt erst hinordnen, sondern auch die sittlichen Tugenden, die das sittliche Leben des Menschen ordnen oder ihn ordnen in der Anwendung der Mittel zum Ziele oder in seinem Verhältnis zum Nebenmenschen und zu sich selbst“[2]). Damit ist die weitere Unterscheidung in theologische und sittliche Tugenden gegeben; die ersteren haben materiell und formell Gott zum Gegenstande, beziehen sich also direkt auf ihn, während die letzteren sich nur indirekt auf ihn richten. Man muß aber wohl beachten, daß auch die sittlichen Tugenden, um Gott vollkommen wohlzugefallen und für das ewige Leben verdienstlich zu sein, von der Liebe durchdrungen und getragen sein müssen: „denn um jenes zu sein,

[1]) Thomas STh III, q. 62, a. 2.

[2]) Göpfert, Moraltheologie, Bd. 1 n. 256.

müssen sie für Gott gesetzt und auf das ewige Leben gerichtet werden. Das geschieht freilich am allerbesten dadurch, daß sie durch einen Akt der Liebe hervorgerufen und so förmlich Gott geschenkt und auf den Besitz Gottes hingelenkt werden; aber es geschieht ebenfalls, wenn das handelnde Subjekt durch seinen Zustand Gott angehört, nach dem Besitze Gottes strebt und so selbst dann, wenn es aus den Motiven einer anderen übernatürlichen Tugend handelt, für Gott wirkt und nach Gott strebt. Deshalb hat alles Handeln desjenigen, der sich im Stande der Gnade befindet, wenn es irgendwie im Geiste des Glaubens geschieht, einen wahrhaft göttlichen Charakter und selbst die sittlichen Tugenden erhalten dadurch einen ungleich höheren Wert und eine höhere Bedeutung, als sie in der natürlichen Ordnung haben. Auch sie werden nach ihrer Art göttliche Tugenden, da sie durch die theologischen getragen werden, wie auch die Verhältnisse, auf die sie sich beziehen, einen verklärten, göttlichen und heiligen Charakter annehmen. Die sittlichen Tugenden beziehen sich entweder auf Gott oder auf die übrigen Menschen neben uns oder auf uns selbst und haben zum Zwecke, die Würde Gottes und des Nächsten uns gegenüber und die Würde unseres eigenen Geistes der Sinnlichkeit gegenüber durch entsprechendes Handeln zu wahren"[1]).

196. Wenn nun auch für die Erlangung des übernatürlichen Zieles die eingegossenen Tugenden unbedingt notwendig sind, weil sie allein den menschlichen Handlungen die übernatürliche

[1]) Scheeben, Natur und Gnade, S. 270 f.

Werthaftigkeit verleihen, so darf man doch nicht meinen, daß die erworbenen Tugenden, oder von den erworbenen wenigstens die natürlichen, überflüssig seien; es ist im Gegenteil der Besitz der erworbenen Tugenden, auch der natürlichen, von größter Bedeutung für das geistliche Leben. „Die eingegossenen Tugenden geben die innere Leichtigkeit, die Befähigung der Seelenkraft zu den entsprechenden Tugendakten, nicht aber die äußere Leichtigkeit, die in der Hinwegräumung der Hindernisse der Begierlichkeit besteht. Die erworbenen Tugenden dagegen geben die innere und äußere Leichtigkeit; durch dieselben werden wir nicht nur befähigt und geneigt, Tugendakte zu setzen, sondern der Widerstand der Begierlichkeit selber wird durch die Gewöhnung schwächer und geringer[1]). Die auch nach der Rechtfertigkeit zurückbleibende Begierlichkeit bewirkt, daß wir trotz der übernatürlichen Ausstattung unserer Seele mit Tugenden und Gaben noch große Schwierigkeit in der Übung des Guten erfahren. Daraus folgt, daß zur eingegossenen Fertigkeit durch Übung die erworbene Fertigkeit hinzukommen muß, die aber keine übernatürliche, sondern eine natürliche Fertigkeit ist“[2]). Man darf eben nie vergessen, daß die Gnade und die Natur nicht als zwei wesensfremde Bestandteile nebeneinander liegen, sondern sich gegenseitig durchdringen und harmonisch zusammenarbeiten. Daher erklärt sich die Notwendigkeit der Tugendübung, ganz abgesehen davon, daß auch die über-

[1]) Catechismus Romanus, p. 2, cap. 2, de bapt. q. 53.
[2]) Göpfert, Moraltheologie, Bd. 1 n. 258.

natürliche, eingegossene Tugend durch gute Werke vermehrt werden soll; allerdings erfolgt diese Vermehrung nicht durch die Übung an sich, sondern durch die Vermehrung der Gnade, deren physische Ausstrahlung die eingegossene Tugend ist.

Es ist noch ein Wort zu sagen über die sogenannten Kardinaltugenden. Die vier Tugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigung, Starkmut werden im Anschluß an die Heilige Schrift[1]) als Kardinaltugenden bezeichnet, weil sie gleichsam die Tür zu den übrigen sittlichen Tugenden sind[2]). Im weiteren Sinne sind sie die Grundbedingungen alles sittlichen Handelns, im engeren Sinne eigentliche Tugenden; doch ist im letzteren Sinne zu bezweifeln, daß die Klugheit eine eigentliche Tugend sei, da sie nicht vom Willen, sondern von der natürlichen Befähigung des Verstandes abhängt, also auch nicht als Tugend geübt werden kann, wenn die Verstandeskraft versagt. Alle sittliche Betätigung muß durch die Klugheit zum rechten Ziele geordnet werden, muß nach allen Seiten hin durch die Gerechtigkeit das Recht beobachten, muß gegen Widerstände durch den Starkmut gefestigt sein und sich vor dem Andrang der Leidenschaften durch die Mäßigung zurückhalten. Die Kardinaltugenden sind dann auch in hervorragendem Sinne die sozialen Tugenden; sie gehören zu den sittlichen Tugenden, da sie sich nicht unmittelbar auf Gott beziehen.

197. Die aszetische Theologie muß darauf hinweisen, daß ein gewisser Unterschied besteht zwischen der wissenschaftlichen Lehre von den

[1]) Sap. 8, 7. [2]) Thomas, In 3 sent. dist. 33, q. 1, a. 4, q. 2.

Tugenden und der Übung der Tugenden. Die Wissenschaft ist zur Schaffung größerer Klarheit gezwungen, zahlreiche Tugenden zu unterscheiden und diese gesondert zu behandeln. In der Praxis aber zeigt sich ein innerer Zusammenhang der Tugenden, der immer wieder daran erinnert, daß die Seele eine lebendige Einheit ist, die in ihrer Betätigung, vorzüglich im geistlichen Leben, die Isolierung meiden muß. Es ist nicht immer leicht, ja manchmal sogar unmöglich, einen Akt der Seele eindeutig einer bestimmten Tugend zuzuschreiben, wenn z. B. das Evangelium berichtet, daß der Glaube den Kranken vom Herrn Erhörung verschafft habe[1]), so ist klar, daß es sich hier nicht allein um den Glauben im wissenschaftlichen Sinne handelt, sondern daß neben diesem auch Demut und Liebe und Vertrauen zu finden sind. Wenn deshalb die aszetische Theologie auch für jede Tugend ihre gesonderten Anweisungen zu geben hat, so darf doch niemals vergessen werden, daß alle Tugenden gleichmäßig und harmonisch entwickelt werden müssen. Bei dieser Sachlage empfiehlt es sich auch für die Wissenschaft nicht, in der Unterscheidung der Tugenden allzuweit zu gehen; diese Unterscheidungen haben dann schließlich kaum noch eine sachliche Grundlage und sind für den praktischen Gebrauch unfruchtbar. Am vorteilhaftesten wird es schließlich sein, wenn man die einzelnen Tugenden nicht als besondere Kräfte betrachtet, sondern als die den verschiedenen Gegenständen entsprechende verschiedene Ein-

[1]) Matth 9, 22.

stellung ein und derselben Seele; bei dieser Betrachtungsweise geht niemals das Bewußtsein von der lebendigen Einheit der Tugenden verloren, und es kann nicht die Gefahr eintreten, daß bei einer gewissen Einseitigkeit wichtige Punkte des Seelenlebens unbeachtet bleiben: eine Tugend ohne die anderen ist keine vollkommene Tugend, da diese letztere nur e i n e ist[1]). Man gewinnt dann auch für die praktische Übung die Erkenntnis, daß sich die Erwerbung einer Tugend nur dann erfolgreich betreiben läßt, wenn man zugleich die übrigen Tugenden übt; vielfach nämlich sind die Akte, die zur Erwerbung einer Tugend erforderlich sind, nur möglich durch den vorhergehenden Besitz einer anderen Tugend.

Erstes Kapitel. Die theologischen Tugenden

§ 45. D e r G l a u b e.

198. „Das Wort Glaube wird in der Heiligen Schrift in verschiedenem Sinne gebraucht: im Sinne von Glaubenslehre[2]), ferner als feste unerschütterliche Überzeugung, wie sie auf dem Glauben gründet[3]), als Treue, Standhaftigkeit[4]), Bezeichnung des durch die Liebe tätigen Glaubens[5]) als Beweis für den Glauben[6]), als festes Vertrauen auf Gottes Güte und Allmacht[7]). H i e r ist uns der Glaube ein festes Fürwahrhalten auf die göttliche Autorität hin"[8]).

Während nun die Dogmatik die nähere Bestimmung des Glaubensbegriffes übernimmt, ihn

[1]) Göpfert, Moraltheologie, Bd. 1 n. 255. [2]) Apoc 2, 13. [3]) Rom 14, 23. [4]) Rom 3, 3. [5]) Hebr 11. [6]) Act 17, 31. [7]) Jac 1, 6. [8]) Göpfert, Moraltheologie, Bd. 1 n. 264.

definiert als „eine übernatürliche Tugend, vermöge deren wir unter Anregung und Hilfe der göttlichen Gnade für wahr halten, was Gott geoffenbart hat, auf die unfehlbare und untrügliche Autorität des offenbarenden Gottes hin“[1]) — muß die aszetische Theologie den Glauben als einen Teil des übernatürlichen Lebens betrachten und seine Verwurzelung in der Übernatur untersuchen; dadurch wird der Glaube selbst als eine lebendige Tätigkeit dargestellt und die Möglichkeit gegeben, ihn auch praktisch in das Leben umzusetzen.

Der Glaube auf die Autorität Gottes hin kann an sich auch ein natürlicher Akt sein: die Natur kann aus eigener Kraft die Möglichkeit und auch die Tatsache der Offenbarung feststellen, und dann muß sie ohne weiteres zu dem Schluß kommen, sich dem Urteile Gottes unterzuordnen und gleichförmig zu machen; und so kommt ein Glaubensakt zustande, der alle Elemente in sich trägt, die der wahre Glaube erfordert. Dieser Glaube aber „ist eine Unterwerfung, eine Huldigung, die die Kreatur ihrem Schöpfer darbringt, aber eigentlich keine Vereinigung und kein innerer, enger Anschluß ihrer Erkenntnis an die göttliche, durch den die Kreatur unmittelbar und unbeschränkt sich mit der göttlichen Erkenntnis verbände und in dieselbe so eingeführt würde, daß sie bald dieselbe auch in ihrer eigentümlichen Klarheit aufnehmen soll. Der übernatürliche Glaube dagegen ist ebenso eine Teilnahme an dem spezifisch göttlichen Lichte wie die unmittelbare

[1]) Conc. Vatic. sess. 3, cap. 3.

Anschauung Gottes, nur daß er selbst noch ein mattdämmernder Schein desselben ist, der sich einstens verklären soll. Um dieses sein zu können, muß er eine der göttlichen Erkenntnis geleistete Beistimmung sein, die sie selbst unmittelbar und ausschließlich zum Motiv hat, so zwar, daß er sich mit diesem Motiv aufs innigste verbindet, die ganze Kraft desselben in sich aufnimmt und zu seiner Höhe hinaufgezogen wird. Dies ist es, was die Natur nie und nimmer zustande bringen kann: sich der göttlichen Erkenntnis als solcher unmittelbar anzuschließen und zu vereinigen und dadurch deren göttliche Eigenschaften in sich aufzunehmen. Dies geschieht nur durch den geheimnisvollen Zug des Vaters, der uns aus der Finsternis in sein wunderbares Licht ruft und uns die Ohren des Herzens öffnet. Dazu reicht die von außen an uns herantretende Bezeugung der Offenbarung Gottes nicht hin; da muß eine innere Offenbarung des Vaters und Erleuchtung des Heiligen Geistes hinzutreten durch jenes Licht, das wir das eingegossene Licht des Glaubens nennen. Es ist ein mystischer Akt, der hier zu setzen ist, den wir unter der Leitung des Heiligen Geistes zwar leicht setzen, dessen Natur aber eben deshalb so schwer zu erklären ist, weil er ein so wunderbares Licht in unserer Seele aufgehen läßt. Im Glauben lernen wir von Gott durch Vorausnahme seine Wissenschaft, die wir in der seligen Anschauung erhalten sollen. Wie diese nicht durch unser Licht, sondern nur durch das Licht Gottes bewirkt wird, so kann auch jenes Lernen, insofern es als Einleitung und Vorbe-

reitung auf jene Wissenschaft hinzielt, nicht durch unser, sondern nur durch göttliches Licht hervorgebracht werden. Der Glaube ist eine Vorausnahme der Anschauung Gottes; also erkennt er auch, wie diese, Gott nicht nur, insofern er sich in der geschaffenen Natur abspiegelt und aus ihr in aufsteigender Weise erkannt werden kann, sondern so, wie er in sich selbst ist, unabhängig von aller Verbindung mit der geschaffenen Natur als solcher. Ja auch alles Natürliche erkennt der Glaube in übernatürlicher Weise, indem er in dunkler, wie die selige Anschauung in klarer Weise, alle natürlichen Dinge erkennt, wie sie aus ihrer übernatürlichen Ursache hervorgehen, auf sie zurückbezogen werden und vorzüglich, wie sie mit derselben in eine übernatürliche Verbindung treten"[1]).

Als Teilnahme am Leben Gottes also muß der Christ den Glauben betrachten; es ist ganz selbstverständlich und zugleich auch durch die Erfahrung bewiesen, daß der Glaube nicht eine höhere Gewißheit im Sinne der natürlichen Vernunft vermittelt — denn es handelt sich bei ihm um die Teilnahme an der ganz andersartigen göttlichen Erkenntnis — sondern er soll den Menschen lehren, schon auf Erden, wenn auch noch unvollkommen, gleichsam mit Gottes Augen zu schauen. Der Mensch muß in diesem Leben auf die Lösung vieler Geheimnisse verzichten, nicht nur in der Ordnung der Übernatur, sondern auch in der Ordnung der Natur — man denke nur an das Problem des Leidens oder an die oft befremdenden Geschicke der Guten und der Bösen —

[1]) Scheeben, Natur und Gnade, S. 240 ff.

und insofern hat der Christ den Glauben als eine Tugend des Willens zu üben, indem er sich der göttlichen Erkenntnis demütig und bereitwillig unterwirft, der göttlichen Erkenntnis nicht nur bei stimmt, sondern auch in sie ein stimmt, sich ihr gleichförmig macht. So kann man sagen, daß der Glaube eine Sache des Willens sei, nämlich soweit es sich um die Unterwerfung unter Gott handelt. Die Tugend des Glaubens als göttliches Gnadengeschenk aber ist viel mehr: sie ist geistiges Leben in innigster Verbindung mit Gott.

Wenn dies einmal klar erkannt ist, dann ist es für die aszetische Theologie leicht, nicht nur den Lebenswert des Glaubens nachzuweisen, sondern auch Anweisungen für seine Ausgestaltung zu geben. „Ohne den Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen“[1]) — und zwar nicht nur ohne den Glauben überhaupt, sondern ohne den lebendigen Glauben, d. h. ohne den in der Liebe tätigen Glauben[2]). Ist aber solcher Glaube in der Seele vorhanden, dann erweist er sich in allen Lagen als die Quelle des Lebens: „wo der Geist des Glaubens ist, der alle Gedanken, Worte und Werke beherrscht und ihnen die höhere Weihe gibt, da ist der Glaube ein festes Fundament“[3]). Freilich gehört dazu wirklich der Geist des Glaubens, d. h. nicht nur der bloße unfruchtbare Besitz des übernatürlichen Lichtes, sondern dessen stete Anwendung: alle Dinge dieses Lebens müssen in den Strahl dieses Lichtes gebracht, in ihm geprüft, gewertet und an die

[1]) Hebr 11, 6. [2]) Gal 5, 6.
[3]) Mutz, Christliche Aszetik, § 68, n. 3.

ihnen zukommende Stelle gesetzt werden. „Der Glaube ohne die guten Werke ist tot in sich selbst“[1]), er kann keinen Nutzen bringen, sondern nur die Verantwortung des Menschen erschweren. Der Glaube muß als die Wurzel und Grundlage des geistlichen Lebens gewertet, geschützt und gemehrt werden — und das ist die Sache des menschlichen Willens.

199. An erster Stelle wird sich für den Christen die gerade in der modernen Zeit höchst wichtige Aufgabe finden, den Glauben vor allen Gefahren zu schützen. Die Welt tut alles, was sie kann, um die Offenbarung Gottes abzuleugnen, ihr die eigenen verkehrten Grundsätze entgegenzustellen. Die moderne Presse hat sich ganz in den Dienst der Gottlosigkeit gestellt: sie greift den Glauben offen oder versteckt an, oder sie schweigt ihn völlig tot — und das ist noch viel gefährlicher. Diesen Angriffen gegenüber muß sich der Glaube als eine Tugend, also als eine Sache des unerschütterlichen W i l l e n s zeigen. Der Christ muß zunächst seinen Glauben ganz gründlich kennen, und zwar nicht nur die eigentlichen Glaubenssätze, sondern auch alles, was mit dem Glauben in irgendeiner Verbindung steht; er muß sich klar sein über das Leben der Kirche in der Gegenwart — denn das Mißverständnis der katholischen Glaubenslehre und des katholischen Gottesdienstes ruft viele Angriffe hervor — und in der Vergangenheit — die Kirchengeschichte muß ja immer wieder das Material zu heftigen Vorwürfen bieten. Wer seinen Glauben

[1]) Jac 2, 26.

nicht kennt, kann den Einwürfen der Gegner nicht antworten; diese Einwürfe finden ihn ratlos und können sehr leicht in seiner Seele Zweifel erwecken und damit den Glauben lähmen und allmählich töten. Es gehört aber nicht nur die K e n n t n i s des Glaubens dazu, um die Angriffe abzuwehren, viel wichtiger noch ist das L e b e n nach dem Glauben. Niemand ist ein so großer Feind der Kirche als der schlechte Christ; dieser ist es, der den Außenstehenden die schärfsten Waffen liefert; wer dagegen nach seinem Glauben lebt, der beweist, daß es ihm Ernst damit ist, der darf sich auch mit vollem Rechte als den Verteidiger des Glaubens hinstellen, ohne befürchten zu müssen, daß man ihn als einen Heuchler bezeichne und verachte.

Wer aber wirklich alles tun will, um sich den Glauben zu bewahren, der darf nicht damit zufrieden sein, ihn zu kennen und zu leben — er muß auch nach Möglichkeit den Gefahren ausweichen; denn die Erfahrung lehrt, daß die feindlichen Eindrücke doch irgendwie hängenbleiben, es tritt eine leichte Verstimmung der Seele ein, ein undefinierbares Mißtrauen gegen Gott — und wenn dann andere Momente hinzukommen, die den Glauben als eine Last erscheinen lassen, dann wachen jene Eindrücke verstärkt wieder auf und lassen den Glauben in Gefahr kommen. Diese Meidung der Gefahren wird sich durch die Abtötung vollziehen müssen, vor allem durch die Abtötung der Augen und Ohren, von denen her die meisten Gefahren drohen. Größte Wachsamkeit ist vor allem auch im Verkehr mit Ungläubigen geboten; denn bei der modernen Gestaltung aller

Lebensverhältnisse können nur wenige Katholiken einem solchen Verkehr ausweichen. Wenn die Höflichkeit bei solchem Verkehr oft dazu anleitet, streitige Fragen nicht zu erörtern oder irrige Ansichten nicht zurückzuweisen, so muß doch innerlich das Bewußtsein der vollen Wahrheit deutlich festgehalten werden. Man darf sich auch nicht verleiten lassen, aus einer falschen Höflichkeit oder Friedensliebe heraus die Irrtümer anderer gutzuheißen; man hat im Gegenteil die P f l i c h t, zwar schonend und vorsichtig, aber doch deutlich auf die Wahrheit hinzuweisen und dadurch apostolisch zu wirken. Diese Pflicht ist ein strenges, auf das Gebot der Nächstenliebe begründetes Gesetz, dem sich niemand entziehen darf, weil jeder, der nicht mit Christus die Seelen sammelt, zerstreut und das Reich Gottes zerstört[1]). Leider ist es oft die Menschenfurcht, die vom offenen Bekenntnis des Glaubens zurückhält, die den Glauben materiellen Vorteilen opfert, den Christen in eine schiefe Stellung drängt und ihm dadurch ein Wirken für das Reich Gottes unmöglich macht. Unvorsichtiger Verkehr ist es auch, der zur M i s c h e h e führt, die einer der schlimmsten Feinde des Glaubens und der Kirche ist; ihre Schädlichkeit für den einzelnen wie für die Gesamtheit bedarf keines langen Nachweises mehr.

So ist im allerweitesten Ausmaße Vorsicht geboten bei der Berührung mit der Welt: die Gefahren für den Glauben sind zahllos. Doch sei hier noch auf einen besonderen Punkt eingegangen.

[1]) Luc 11, 23.

Es gibt nämlich auch unter jenen Büchern, die der Religion dienen wollen, viele, die ihren Zweck nicht erreichen können: entweder hat der Verfasser die Probleme, die er behandeln wollte, selbst nicht verstanden, oder er trägt seine Ausführungen in einer undeutlichen und unverständlichen Sprache vor. Gar nicht selten kann man Bücher finden, die scheinbar tiefgehend religiöse Probleme erörtern, deren ganzem Ton man es aber anmerkt, daß sie von unreifen Menschen stammen, die deswegen soviel r e d e n, weil sie nichts zu s a g e n haben; man wird große Teile aus der Literatur der Jugendbewegung hierher rechnen müssen. Es gibt aber auch andere Bücher, deren Verfasser es lieben, sich so unverständlich wie nur möglich auszudrücken; es herrscht eine fast babylonische Sprachverwirrung: die alten, durch die christliche Überlieferung geheiligten Ausdrücke werden durch moderne Worte ersetzt, z. B. Glaube durch Weltanschauung, Nächstenliebe durch Gemeinschaftsgefühl usw., die noch übernommenen Worte werden in gänzlich neuen Bedeutungen gebraucht, — neue Worte und Wortungeheuer mit unerfindlichem Sinn werden gebildet — das Ganze läuft mehr auf eine Sensation und Selbstbespiegelung des Verfassers als auf eine ernstliche Belehrung des Lesers hinaus. Solche Bücher mögen viel gelesen werden, es mag mancher sie bewundern und preisen, um nicht in den Verdacht der Unbildung oder Rückständigkeit zu kommen — dennoch soll man sie unbedingt meiden. Wer wirklich etwas Wichtiges und Wertvolles zu sagen hat, kann das so ausdrücken,

daß man ihn auch versteht; Unverständlichkeit ist niemals ein Beweis für Tiefsinn, sondern fast immer für Sinnlosigkeit, außerdem auch eine Beleidigung für den Leser, der die Rätsel, die der Verfasser ihm aufgibt, lösen oder dessen Gedanken erst ordnen soll. Die Folge solcher Bücher ist eine verhängnisvolle Begriffsverwirrung, die den klaren und festen Glauben schädigen muß, weil sie seine verstandesmäßige Grundlage erschüttert; man denke nur an die modernistische Literatur oder prüfe nichtkatholische „religiöse" Bücher. Ein wirklich religiöses Buch muß vor allem klar und leicht verständlich sein; je schlichter und einfacher es ist, je mehr es alle Verstiegenheiten in Inhalt und Sprache meidet, je weniger es nach billigen Effekten hascht, um so besser ist es.

Die allerschlimmsten Gefahren freilich drohen dem Glauben nicht von der Welt her, sondern vom eigenen Herzen; man wird bei einer genauen Untersuchung immer feststellen können, daß der Abfall vom Glauben deswegen geschieht, weil der Glaube als Last empfunden wird. Alle Einflüsterungen der Welt würden wirkungslos vorübergehen, wenn ihnen nicht im Herzen die Stimme der Leidenschaften antworten würden. Jede Seele hat ihre schwachen Seiten, für jeden Menschen gibt es Stunden, wo der Glaube von ihm Opfer verlangt — in solchen Augenblicken liegt die größte Gefahr vor, den W i l l e n vom Glauben abzuwenden und diesen dadurch zu verlieren. Wo der Glaube aus rein äußerlichen Gründen aufgegeben wird (wegen eines Streites mit einem Priester, um die Zahlung von Kirchensteuern zu

vermeiden usw.), da ist er tatsächlich gar nicht mehr vorhanden gewesen. Solche Gefahren kann man freilich, solange der Mensch auf der Erde lebt, nicht völlig ausschalten; man kann sie aber verringern, und zwar durch die Abtötung der Leidenschaften und die Übung der Tugenden. Im menschlichen Leben spielt der Wille oder die Leidenschaft eine viel größere Rolle als der Verstand; da ist es also die erste Pflicht, den Willen so einzustellen und die Leidenschaften so zu regeln, daß sie das Licht der Vernunft nicht trüben oder auslöschen können. Und an dieser Stelle zeigt sich wieder die Wahrheit des Satzes, daß das beste Mittel zur Meidung der Sünde die Übung der Tugend ist: der beste Schutz des Glaubens liegt in der Mehrung des Glaubens.

200. Diese Mehrung des Glaubens ist zunächst gegeben durch eine immer weiter fortschreitende Erkenntnis des Glaubensinhaltes, durch die Erwerbung und Betätigung des Glaubensgeistes. Die Offenbarung Gottes, vor allem das Gesetz Gottes, verliert den Charakter einer Last oder eines Zwanges, wenn man den richtigen Standpunkt dazu einnimmt. Wer Gott als die ewige Liebe erkennt, wer unterrichtet ist über das ewige Ziel des Menschen, der betrachtet Gottes Gesetz nicht mehr als eine Fessel berechtigter Triebe, sondern als eine gütige Belehrung und als eine Warnung vor den Gefahren des Heiles. Gott gibt seine Gebote nicht, um die Menschen zu belasten, sondern weil diese die unerläßlichen Mittel zur Erreichung des Heiles enthalten und vor tödlichen Verirrungen warnen. Wenn der Glaubensgeist

in der Seele lebendig ist, dann werden gerade in jenen Stunden, wo der sittliche Kampf am schwersten ist, die Gebote Gottes als sichere Führer erscheinen, die der Mensch dankbar begrüßt. Die Mehrung des Glaubens wird aber auch andere Mittel zu umfassen haben, darunter an erster Stelle das Gebet, sowohl als Bitte um die Vermehrung des Glaubens wie auch als liebevolle Betrachtung der Glaubensgeheimnisse, sodann die Erweckung förmlicher Glaubensakte; desgleichen wird ein gutes Leben den Glauben nicht nur schützen, sondern auch vermehren, weil jedes übernatürlich gute Werk einen Glaubensakt einschließt und die Gnade vermehrt, deren Ausfluß der Glaube ist.

Wenn sich bei sicherer Kenntnis der Glaubenslehre eine Schwierigkeit in der Unterwerfung des Verstandes findet, wenn also eine eigentliche Versuchung zum Glaubenszweifel vorliegt, dann soll man sich nicht mit unnötigen Grübeleien abgeben; viel wichtiger wird es sein, den Fehler im Willen zu suchen und sich in der Liebe zu Gott zu wenden, denn jene Schwierigkeit kann nur im Willen begründet sein: es wird sich da ein geheimer Hochmut finden, manchmal auch eine Abneigung gegen andere Menschen, vielleicht auch eine rein gefühlsmäßige Antipathie gegen den betreffenden Glaubenssatz; sehr oft ist der Glaube irgendwie unbequem. Wenn man solchen Fehlern im Willen entgegentritt und sie beseitigt, werden die Versuchungen gegen den Glauben von selbst verschwinden. — Erwähnt sei, daß die Glaubenszweifel auch auf patholo-

gischer Grundlage als Zwangsvorstellungen auftreten können; dann wird man ihnen wie allen anderen Zwangserscheinungen zu begegnen haben.

Schutz und Mehrung des Glaubens werden am meisten gesichert sein, wenn sich der Christ bemüht, seines Glaubens froh zu werden, wenn er die positiven, freudespendenden Seiten des Glaubens immer wieder bewußt hervorkehrt und betrachtet; er soll jeden Tag aus aufrichtigem Herzen Gott für die Gnade des Glaubens d a n k e n. Und außerdem müssen alle anderen Tugenden den Glauben unterstützen, vor allem die Liebe, durch die der Glaube erst lebendig wird und sich betätigt; nichts wäre falscher, als den Glauben aus seiner naturgemäßen Verbindung mit den anderen Tugenden herausreißen zu wollen: er soll das ganze Leben durchdringen und muß sich wieder von den anderen Tugenden durchdringen lassen. Wo das wahre Streben nach der Vollkommenheit in negativer und positiver Arbeit, in Abtötung und Aszese herrscht, da ist der Glaube gegen alle Gefahren gesichert und wird durch jedes Werk gemehrt. Der Glaube wird schließlich auch nicht unwesentlich geschützt und gestärkt durch die a p o s t o l i s c h e Arbeit, zu der sich heute für jeden Christen die beste Gelegenheit bietet. Wer aus inniger Liebe zu Gott seinen Glauben auszubreiten sucht, der meidet ganz von selbst alle Gefahren, der ist eifrig im Glauben und im Leben nach dem Glauben, der sucht die Offenbarung immer tiefer zu erfassen. Freilich gehört dazu eine starke, übernatürliche L i e b e zu Gott und den Seelen;

aber diese Liebe wird den Glauben am allerwirksamsten unterstützen, insofern er eine Sache des Willens ist.

Die Sünden gegen den Glauben braucht die aszetische Theologie nicht eingehend zu behandeln; nur darauf sei hingewiesen, daß die Meidung der Gefahren und eine möglichste vollständige Kenntnis der Offenbarung nicht nur geraten, sondern strenge Pflicht ist. Nicht nur derjenige sündigt, der den Glauben von sich wirft oder bewußt an ihm zweifelt, sondern auch derjenige, der seinen Glauben der Gefahr des Verlustes aussetzt; es liegt dann eine Sünde gegen den Glauben vor, dem es an Festigkeit mangelt, und gegen die Selbstliebe, die zur Sicherung und Förderung des Seelenheiles verpflichtet. Auf diesen Punkt hinzuweisen, ist nicht überflüssig angesichts der traurigen Tatsache, daß viele Christen nicht das erforderliche Interesse für ihren Glauben haben und ihn deswegen einschlafen lassen, ja ihn schließlich verlieren. Die Sünden gegen den Glauben sind insofern die gefährlichsten als durch sie die Grundlage des Heiles erschüttert, die Wurzel der Rechtfertigung ausgerissen und eine Neubelebung der Seele durch den Mangel eines Anknüpfungspunktes fast unmöglich gemacht wird.

§ 46. Die Hoffnung.

201. „Die theologischen Tugenden oder vielmehr Tugendkräfte sind die Grundkräfte der Übernatur. Eigentlich unterscheidet man in einer Natur gewöhnlich zwei Grundkräfte, der Er-

kenntnis nämlich und der Liebe, in denen und durch die sich ihre Vollkommenheit entwickelt. Diese Anschauung festhaltend ziehen viele Theologen die Hoffnung zur Liebe und sagen, sie sei nichts anderes als das mit der Liebe verbundene Verlangen, den noch entfernten geliebten Gegenstand nahe zu haben und ganz zu besitzen, oder auch das Verlangen der unvollkommenen Liebe nach vollkommener Glückseligkeit. Allein, obwohl die Hoffnung mit Verlangen verbunden ist, weil wir nur das zu erreichen hoffen, was wir verlangen, so ist sie doch nicht das Verlangen selber; sie ist vielmehr das Vertrauen, das Verlangte wirklich und sicher zu erringen. Dieses Vertrauen ist eigentlich das Formelle in der Hoffnung, das sie von der Liebe wesentlich unterscheidet. Wenn man nun dieses Vertrauen als das Wesentliche und Formelle in der Hoffnung festhält, dann kann man auch sagen, das Vertrauen der Natur, durch ihre Kraft ihr eigentümliches Gut sicher festzuhalten, habe ebenso zwei Stadien wie die Liebe in Verlangen und Genuß, die Erkenntnis in Glaube und Anschauung; indem die Natur nämlich entweder energisch und sicher im Bewußtsein ihrer Kraft nach dem ersehnten Gute strebt oder das erreichte Gute triumphierend und unerschütterlich festhält. Die Übernatur ist eine Teilnahme an der Natur Gottes; sie hat daher keine Kraft aus sich, die ihr eigentümlich wäre, wie auch das Gut, das zu erringen und festzuhalten ist, Gott selbst ist. Alle ihre Kraft liegt in der Natur Gottes, an der sie teilnimmt, und diese ist deren unmittelbare und nächste Quelle. Folg-

lich stützt sich auch das Vertrauen der Übernatur, ihre eigentümliche Güte (nämlich sich selbst und in ihr die ihr verbundene göttliche Natur) und dann ihren eigentümlichen Gegenstand (nämlich die durch Erkenntnis und Liebe zu besitzende und zu genießende Gottheit) festzuhalten, unmittelbar auf die göttliche Natur und deren eigentümliche Kraft. Im Zustande der Glorie, wo die göttliche Natur sich ganz mit der unsrigen verbunden hat und die göttliche Schönheit vollkommen durch Erkenntnis und Liebe besessen wird, ist Gott unmittelbar durch sich selbst das Motiv des Vertrauens auf die Sicherheit des Besitzes, wie er unmittelbar der Gegenstand des Besitzes ist. Dann ist sowohl die Tätigkeit Gottes, durch die er unsere Natur zu der seinigen hinanzieht, als auch die unsrige, durch die wir nach seinem Besitze ringen, zum Abschluß gekommen. Aber auch in diesem Leben, wo wir noch nicht zur vollen Einheit mit der göttlichen Natur und zum vollen Besitze Gottes durch Erkenntnis und Liebe gelangt sind, stützt sich das Vertrauen dennoch auf die Einheit mit der göttlichen Natur, wie wir sie schon durch die Gnade der Übernatur in diesem Leben haben. Wir erwarten und hoffen von der Kraft der göttlichen Natur, die sich mit uns schon so innig verbunden hat und uns auch schon einige Erkenntnis und Liebe Gottes gewährt hat, daß dieselbe, soviel an ihr liegt, unfehlbar und mit triumphierender Macht sich dereinst vollständig mit uns verbinden und dann in den vollen Besitz ihrer göttlichen Güte und Schönheit einführen werde“[1]).

[1]) Scheeben, Natur und Gnade, S. 276 ff.

Auf Grund dieser Darstellung der übernatürlichen Tugend der Hoffnung kann man leicht ihre große Bedeutung für das christliche Leben erschließen. „Die Hoffnung bringt Leben in die Menschheit und Bewegung in das Leben des einzelnen Menschen; ohne sie ist alles schlaff, erstarrt und erstorben; wo sie ist, da ist Unternehmungsgeist zu großen Taten, Ausdauer in mühevoller Arbeit, Geduld im Ertragen des Widrigen“[1]). Gilt dies schon von der natürlichen Hoffnung, dann im viel höheren Maße noch von der übernatürlichen Hoffnung, zumal diese Hoffnung nicht ausschließlich in die ferne und ungewisse Zukunft blickt, sondern ein Unterpfand der Zukunft schon in der Gegenwart besitzt. Es kann aber diese Hoffnung nur und ausschließlich sich auf Gott stützen; weder andere Geschöpfe noch der Mensch selbst können eine Bürgschaft für die Bewahrung des übernatürlichen Lebens und damit für die tatsächliche Erreichung des ewigen Lebens übernehmen. Gottes Treue in der Erfüllung seiner Verheißungen bildet den Grund oder das Motiv der christlichen Hoffnung — und zwar diese allein. Die Liebe, die Gott dem Menschen schon durch die Schöpfung erweist, die sich dann noch unendlich deutlicher in allen Werken der Erlösung und Heiligung zeigt, ist Gott selbst, dessen Wesen die Liebe ist[2]): von dieser Liebe kann der Mensch nie zuviel erwarten; selbst die Sünde kann die Liebe Gottes nicht auslöschen, selbst der Sünder muß auf Gott hoffen und von ihm das ewige Heil erwarten. Je größer

[1]) Mutz, Christliche Aszetik, § 70 n. 1. [2]) 1 Joh 4, 16.

die Hoffnung ist, desto größer sind auch Gottes Gaben: „es gäbe keine Sünde, wenn es kein Mißtrauen Gott gegenüber gäbe“[1]).

Freilich ist der Verlust des Heiles immer noch möglich, aber nicht durch einen Mangel an Gottes Gnade, sondern allein durch den freien Willen des Menschen, der mit klarem Bewußtsein das Band zwischen sich und Gott zerreißt. Deshalb darf sich mit der Hoffnung eine gewisse Furcht verbinden; diese Furcht hinwiederum aber darf die Zuversicht nicht erschüttern, da es eben zum Gegenstand der Hoffnung gehört, daß Gott den Menschen vor einer völligen Verkehrung des Willens bewahren wird, solange noch ein Rest des guten Willens vorhanden ist. Es liegt also in der christlichen Hoffnung die bedingte Heilsgewißheit; bedingt, insofern kein Widerstreben gegen die göttliche Gnade vorliegen darf; und „wenn man von der bedingten Gewißheit spricht, liegt in der Hoffnung eine notwendige und unfehlbare Gewißheit; denn jeder ist unfehlbar gewiß, daß er das Heil erreichen wird, wenn er bis zum Ende in der Gnade und in guten Werken ausharrt“[2]). Eine eigentliche Furcht ist also mit der christlichen Hoffnung nicht vereinbar, da der ewige Untergang kein drohendes Übel ist, dem man nur schwer ausweichen kann, sondern allein durch den freien Willen herbeigeführt werden kann; etwas, das man nach Belieben wollen oder nicht wollen kann, kann aber nicht Gegenstand eigentlicher Furcht sein.

[1]) Guggenbichler, Introductio ad vitam seraphicam act. 1, cap. 1. [2]) Bonaventura, In 3 sent. dist. 26, a. 1, q. 5, a. 4.

202. „Vielleicht nirgends im geistlichen Leben wird der Kampf heftiger geführt als auf dem Gebiete der christlichen Hoffnung“[1]); daß dem so ist, ist freilich keine Ehre für den Christen, denn es beweist, daß er auf der einen Seite Gott nicht kennt, auf der anderen Seite sich auf sich selbst verläßt. Der Gedanke an die Sünden der Vergangenheit, der Andrang der Versuchungen kann nur dann die Hoffnung in Mutlosigkeit oder gar in Verzweiflung verkehren, wenn man Gott anders betrachtet denn als die unbegreifliche Liebe, die die Seligkeit aller Menschen will[2]), wenn man sich die Gnade Gottes beschränkt vorstellt, wenn man in Christus den Richter statt des Heilandes erblickt. Jede finstere und herbe Auffassung von Gott ist ein Fehler im Gottesbegriff, der unbedingt bekämpft werden muß; man kann sich die Güte und Barmherzigkeit Gottes nie groß genug denken, man kann niemals zuviel von ihm erhoffen. Solange der Mensch auf dieser Erde lebt, hat er in Gott nicht den strengen Richter, sondern den alles verzeihenden Vater, den guten Hirten, der den verlorenen Schafen nachgeht, der die Heimkehr des verirrten Sohnes ersehnt, ihm entgegengeht und alles Vergangene vergißt. Nur unverständiger Zelotismus ist es, der Gott als den zürnenden Rächer betrachtet; dieser Rigorismus wird von Gott durch die Tat am Beispiel des Propheten Jonas und durch das Wort aus dem Munde des Heilandes an die Donnersöhne: „Ihr wißt nicht, welchen Geistes Kinder ihr seid; des Menschen Sohn ist nicht gekommen, die Seelen

[1]) Mutz, Christliche Aszetik, § 73 Einl. [2]) 1 Tim 2, 4.

zu verderben, sondern sie zu retten"[1]), verurteilt. Neben dieser falschen, aber leider verbreiteten, das Christentum als die „frohe Botschaft" fälschenden Auffassung von Gott ist ein Mangel an Demut der Feind der christlichen Hoffnung, der sich zum Teil auf jene falsche Auffassung gründet. Erst dann, wenn der Mensch sein eigenes Unvermögen klar einsieht, wenn er von sich selbst gar nichts Gutes mehr erwartet — erst dann ist es möglich, daß er sich ganz in die Hände Gottes gibt und ganz auf Gott vertraut.

Um also die Hoffnung recht zu üben, sie zu stärken und zu mehren, müssen als Hauptmittel folgende angewendet werden. Zunächst die Erweckung eigentlicher Akte der Hoffnung, besonders in schwierigen Lagen. Sodann die öftere Betrachtung der Liebe Gottes und der Gewißheit, daß nichts uns trennen kann von der Liebe Gottes[2]); diese Betrachtung wird durch die Übung der Herz-Jesu-Andacht als vorzüglichstes Mittel unterstützt werden, denn nirgends leuchtet die Güte, Liebe und unendliche Barmherzigkeit Gottes heller auf als im göttlichen Herzen Jesu. Schließlich durch immer wiederholte Akte der Demut. — Auch in solchen Dingen, wo das Gelingen von der Verkettung natürlicher Ursachen abhängt, die man berechnen kann, wo also mehr natürliche Gewißheit als Hoffnung ist, soll der Christ immer auf Gott allein vertrauen, da es die Vorsehung Gottes ist, die die natürlichen Ursachen zu ihrem Ziele leitet; es soll also auch in zeitlichen Anliegen und Geschäften

[1]) Luc 9, 55 f. [2]) Rom 8, 38 f.

immer die übernatürliche Hoffnung ihren Platz haben. Die Festigkeit der Hoffnung nach der Seite ihrer subjektiven Bedingtheit hin wird ungemein zunehmen, wenn die Seele aufrichtig und ernstlich nach der Vollkommenheit strebt, die Gnadenmittel sorgfältig gebraucht und alle Tugenden übt; es wird dadurch die Wahrscheinlichkeit einer Umkehr des Willens immer ferner gerückt. Da die Hoffnung schließlich eine Gnade Gottes ist, muß sie auch von Gott erbeten werden, nicht nur einschlußweise in anderen Bitten, sondern auch ausdrücklich. Infolge der innigen Einheit mit den übrigen Tugenden kann es nicht ausbleiben, daß die Hoffnung bei der Übung des Glaubens und vor allem der Liebe ebenfalls zunimmt und immer unerschütterlicher wird; von der Liebe läßt sich die Hoffnung nicht trennen, sie wächst im geraden Verhältnis mit ihr.

203. Einen kurzen Blick verdienen noch die Gegensätze der Hoffnung. Wenn der Mensch auf seine eigenen Kräfte vertraut, dann wird er die Unmöglichkeit, sein ewiges Ziel aus sich zu erreichen, bald einsehen müssen; er wird sich dann aber nicht an Gott anklammern, sondern auf sich selbst stehen wollen — die Folge wird dann sein, daß er zunächst an der Möglichkeit dieser Erreichung zweifelt, also auf Gott mißtraut, schließlich aber an der Erreichung des Zieles ganz verzweifelt. Mißtrauen und Verzweiflung sind die Folgen des Mangels an Demut; es gibt wenige Sünden, die für das Seelenheil so gefährlich sind wie gerade diese. Je mehr der Mensch erkennt, daß es ihm unmöglich ist, ein

Ziel zu erreichen, desto weniger strebt er danach; und wenn ihm klar wird, daß er keine Aussicht mehr auf das ersehnte Gut hat, wendet sich der Wille ganz davon ab. Das Mißtrauen und die Verzweiflung haben nicht nur die Folge, daß der Mensch aufhört, zu Gott zu streben — sie tragen auch dazu bei, daß er sich ganz von Gott abwendet. Mit dieser Abwendung aber ist das Todesurteil gesprochen; denn auch Gottes stärkste Gnade kann nicht mehr helfen, wenn ihr das Herz verschlossen ist. Diese Sünden sind aber weiterhin auch eine der schwersten Beleidigungen gegen Gott und sein ganzes Wesen, da sie — wenn auch nicht immer ausdrücklich — ihm die Macht oder die Liebe abzusprechen.

Auf der anderen Seite ist die Vermessenheit ein gefährlicher Gegner der wahren Hoffnung. Diese Vermessenheit besteht nicht darin, daß ein Sünder trotz der schwersten Vergehen von Gott die Verzeihung und die ewige Seligkeit erwartet; „vermessen wäre die Hoffnung nur dann, wenn sie von jeglichem Verdienst absehen und trotz dem hartnäckigen Beharren in der Sündhaftigkeit die ewige Seligkeit erwarten wollte“[1]). Der Christ muß also sorgfältig darauf sehen, daß er die unendliche Güte Gottes mit seiner Liebe erwidere; er muß den ganzen sittlichen Ernst haben, der erst der Hoffnung ihre ganze unerschütterliche Festigkeit zu geben vermag. Wenn sich jemals die Neigung zu einem gewissen Leichtsinn in geistlichen Dingen zeigen sollte, müßte man dieser sofort entgegentreten in dem

[1]) Mutz, Christliche Aszetik, § 71 n. 2.

Bewußtsein, daß von einer wirklichen Hoffnung nur solange die Rede sein kann, als die menschliche Natur sich auf die Kraft der göttlichen stützen kann — das ist aber nur solange möglich, als der Mensch sich in der Liebe an Gott hingibt und mit ihm vereint.

§ 47. Die Liebe.

204. Die oben gemachten Ausführungen über die Liebe als Leidenschaft bedürfen an dieser Stelle einiger Erweiterung, wo die Liebe in ihrer reinsten und höchsten Form zu behandeln ist; ist doch die Liebe eine der verwickeltsten Erscheinungen des seelischen Lebens, um so verwickelter, je geistiger sie wird, je höher und unsinnlicher ihr Gegenstand ist. „Die Liebe ist etwas jedem Menschen Vertrautes, sie regt sich wie von selbst schon in der Seele des Kindes, es braucht sie niemand mühsam zu erlernen. So scheint es, als müßte auch ihr Wesen und ihr innerer Aufbau uns völlig bekannt und durchsichtig sein. Dennoch ist es nicht so, und je mehr wir nachsinnen, um so tiefer werden die Geheimnisse der Seele, vor die wir uns gestellt sehen. Man darf wohl sagen, daß eine erschöpfende, allseitig befriedigende Begriffsbestimmung der Liebe noch von niemand gegeben worden ist; alle Bestimmungen sind nur Versuche, dem Wesen der Sache nahezukommen“[1]).

Verlangen und Wohlwollen bilden die Liebe, insofern sie die Sache des Willens ist; doch sind diese beiden Akte des Willens bei der natürlichen und unfreiwilligen Liebe mit Gefühlen durch-

[1]) Sawicki, Philosophie der Liebe, S. 3.

drungen, mit Gefühlen, die sich kaum zureichend ausdrücken lassen, die aber jedem Menschen aus dem eigenen Erleben bekannt sind, und die eine eigenartige Neigung bedeuten. „Die Liebe setzt eine gewisse Art der Einheit voraus, aber sie selbst begründet nun ihrerseits eine neue Art der Einheit, und sie strebt nach der vollkommensten Einheit“[1]). Man muß in der Liebe aber zwei Arten unterscheiden, eine selbstsuchende und eine selbstlose Liebe. Ein eigener Zug der christlichen Liebe ist es, daß sie die selbstlose Liebe vorzüglich betont: „die Liebe soll sich gerade darin erweisen, daß das Edle sich zum Unedlen herabneigt und herabläßt, der Gesunde zum Kranken, der Reiche zum Armen, der Schöne zum Häßlichen, der Gute und Heilige zum Schlechten und Gemeinen, der Messias zu den Zöllnern und Sündern — und dies ohne die antike Angst, dadurch zu verlieren und selbst unedel zu werden, sondern in der eigentümlich frommen Überzeugung, durch den Vollzug dieses Beugens, in diesem Sichherabgleitenlassen, in diesem Sichverlieren das Höchste zu gewinnen: Gott gleich zu werden“[2]). Diese Einstellung des Christentumes ergibt sich aus seiner Auffassung von der Liebe als der wesentlichen Vollkommenheit, als der höchsten Tätigkeit und dem reichsten Leben. „Die Liebe hat ihren inneren Wert als Gesinnung der Seele, sie gibt der Seele die edelste Vollkommenheit: sie ist ein Weitwerden der Seele, sie überwindet die Enge des eigenen Ich; je weiter die Liebe, um so reicher die Seele. Auch

[1]) Sawicki a. a. O., S. 6. [2]) Scheler, Abhandlungen und Aufsätze (Leipzig 1915) Bd. 1, S. 120 f.

Tiefe gibt die Liebe, Tiefe des Empfindens und Tiefe der Erkenntnis: man kann nur vollkommen verstehen, was man liebt. Die reine Liebe öffnet die Augen und läßt Tiefen erkennen, die dem gleichgültigen Blick verborgen bleiben. Die Liebe gibt Weite, sie gibt Tiefe, sie gibt auch Höhe, wenn sie aufwärts gerichtet ist zur Güterwelt des Wahren, Guten, Schönen. Die rechte Liebe gibt der Seele einen solchen Adel, daß in ihr auch alle sittliche Vollkommenheit beschlossen ist"[1]). Je reicher also die Seele ist, um so mehr teilt sie sich in der Liebe mit, nach dem alten Grundsatz, daß das Gute nach der Selbstmitteilung drängt[2]).

„Die Urform der Menschenliebe ist die Geschlechtsliebe: Mann und Weib waren die ersten Menschen, und die Liebe zwischen ihnen war die erste Menschenliebe; die Geschlechtsliebe ist zugleich die naturgewaltigste und leidenschaftlichste Form der Liebe"[3]). Die Erotik aber beschränkt sich nicht auf das eigentlich, körperlich Sexuelle, sondern erstrebt auch eine seelische Lebensgemeinschaft. Der Mensch als ein vernünftiges Wesen ist nicht an den Naturtrieb allein gebunden; er kann mit seiner Vernunft in allen Dingen das Liebenswerte erkennen und ihnen seine Liebe zuwenden, und so kann das Evangelium die Forderung der allgemeinen Menschenliebe aufstellen. „Das Christentum verkündet aber nicht nur dieses Ideal — es schafft durch seine Gottes- und Erlöseridee auch die innere Gemeinschaft als Grund-

[1]) Sawicki a. a. O., S. 84 f.
[2]) Thomas STh I, q. 5, a. 4, ad 2.
[3]) Sawicki a. a. O., S. 15.

lage der Liebe zur ganzen Menschheit“[1]). Die Liebe erhebt sich aber weiter über die Menschenliebe zur Gottesliebe; diese Liebe ist das natürliche Ziel des geschaffenen Geistes, der in der Wahrheit und im Guten allein seine Ruhe und Freude finden kann: die Natur an sich verlangt die Liebe Gottes über alles. „Man kann Gott lieben, man kann auch Gott hassen — wenigstens scheint es, daß man ihn hassen kann, und es gibt eine Regung der Seele, die wir als Gottesha ß bezeichnen. Dennoch ist es im Grunde eigentlich unmöglich, Gott zu hassen: wer Gott kennt, wie er ist, muß ihn lieben, denn Gott ist der Inbegriff alles Guten. Wenn jemand ihn haßt, dann haßt er in Wahrheit nicht Gott selbst, sondern ein Bild Gottes, das er sich selbst geschaffen hat. Er haßt ihn, weil Gott ihm als feindliche Macht erscheint, als hart, grausam, erbarmungslos — ein Wesen mit solchen Eigenschaften aber wäre nicht Gott“[2]).

„Erheben wir uns zur Gottesliebe, so erheben wir uns, wie man annehmen möchte, zu der reinsten und geistigsten Form der Liebe, einer Liebe, die hoch erhaben über jeder irdischen Liebe steht. Dennoch bestehen hier im Leben Zusammenhänge eigener Art und eigentümlicherweise gerade Zusammenhänge mit der sinnlichsten Form der Liebe, der Geschlechtsliebe. Das Erotische dringt seinerseits in das Religiöse ein und gibt diesem seine besondere Färbung. Als klassisches Beispiel sei eine gewisse Art der Mystik erwähnt. Die Mystik strebt nach der innigsten Vereinigung der

[1]) Sawicki a. a. O., S. 25. [2]) Sawicki a. a. O., S. 30.

Seele mit Gott; diese Vereinigung und den mystischen Verkehr der Seele mit Gott schildern die Mystiker gern unter dem Bilde des bräutlichen Verhältnisses oder der geistlichen Vermählung; sie nehmen das Bild also von der innigsten irdischen Liebe und Gemeinschaft. Der Sexualtrieb ist so stark und unverwüstlich, daß er, in seiner grobsinnlichen Form unterdrückt, tatsächlich gern nach einer anderen Seite vorzubrechen und in verhüllter Gestalt seinen Weg zu gehen sucht; er ist eine solche Macht, daß er selbst in das Heiligste eindringt. In der Brautmystik lebt gewiß bewußt oder unbewußt viel Erotik"[1]). Für die aszetische Theologie kommt selbstverständlich eine bewußt erotisch eingestellte Gottesliebe gar nicht in Betracht, eine solche wäre vielmehr als eine abscheuliche Verirrung weit abzulehnen; wenn aber eine unbewußte Erotik mit hineinspielt, so liegt das in der Natur des Menschen begründet, die sich nicht verändern läßt, und in dieser Beziehung verdient jene Erscheinung gar keine weitere Beachtung. Die aszetische Theologie hat also ihre Aufmerksamkeit der Gottesliebe nur insofern zu widmen, als diese eine in der Seele liegende übernatürliche Tugend ist.

205. „Die übernatürliche Liebe ist diejenige, die durch den Heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen wird und sich auf das Licht und die Erkenntnis des Glaubens gründet"[2]). Die Übernatürlichkeit dieser Liebe ergibt sich ohne weiteres aus der Übernatürlichkeit des Glaubens als ihrer

[1]) Sawicki a. a. O., S. 32, 42.

[2]) Scheeben, Natur und Gnade, S. 246.

Grundlage. „Die Einheit, die die Liebe enthält und hervorbringt, ist bedingt und beschränkt von dem Maße der Einheit, auf das sich die Liebe gründet. Darum vereinigt die Liebe der Natur mit Gott nur nach dem Maße, in dem das Geschöpf seinen Schöpfer nahesteht. Das Wort des Apostels: Wer Gott anhängt, ist ein Geist mit ihm[1]) — hat eine viel höhere und erhabenere Bedeutung als einfach die, daß unser Wille dasselbe wolle und nicht wolle, was Gott will und nicht will. Gott und die Seele verschmelzen gewissermaßen ineinander, indem Gott die Seele unmittelbar mit der Fülle seiner Güte erfüllt, und die Seele, davon durchdrungen, ganz in Gott verklärt wird. Gott gibt sich so in die Seele hinein, daß er ihr seine Natur mitteilt und sich selbst zum Gegenstande ihrer Seligkeit macht. Gott gibt sich ganz in die Seele hinein, so daß er ganz ihr angehört, und die Seele gibt sich darum auch ganz in Gott hinein und verliert sich gewissermaßen in ihm, indem sie aus dem Kreise ihres natürlichen Lebens, wo sie sich zunächst in sich selbst bewegte, herausgerissen, jetzt so Gott angehört, daß sie nur unmittelbar aus ihm, in ihm und für ihn lebt. Hier ist die wahre Einheit der Liebe selbst, wo auch die wahre Einheit der Liebenden durch ihre Nähe und Verwandtschaft besteht, wo auch die Vereinigung derselben so vollkommen ist, daß einer nur der andere zu sein scheint. Hier ist eine wahre Verschmelzung in der Liebe, wo der Liebende ganz in das Bild des Geliebten umgestaltet wird. Hier ist die wahre und höchste Ekstase der

[1]) 1 Cor 6, 17.

Liebe, wo der Liebende, über seine eigene Natur erhoben, die Natur des Geliebten annimmt, von ihm ein neues Leben empfängt, das sich unmittelbar nur um ihn bewegt, und so mehr in dem Geliebten ist als in sich selbst, mehr durch ihn tätig ist als durch sich selbst, mehr für ihn wirkt als für sich selbst, ja sich selbst nur insofern liebt, als er dem Geliebten angehört. Sie ist es, die in Gott allein ruhen kann, nicht nur als in dem Universalgute, auf das alles andere Gut der Geschöpfe zurückbezogen werden muß, sondern als in dem Gute, das sie in sich selbst und ganz in seiner eigentümlichen göttlichen Erhabenheit besitzen und genießen soll. Selig der, dem es gegeben ist, schon in diesem Leben die ganze Innigkeit und Süßigkeit dieser Liebe zu verkosten! Ihm offenbart sich schon einigermaßen das mystische Leben, das in allen Christen verborgen ist, die im Stande der Gnade und Liebe Gottes sind. Aber auch für ihn wird es nie so offenbar, daß das Dunkel des Glaubens an das Geheimnis desselben ganz aufgehoben würde. Soviel empfinden jedoch die reinen, heiligen Seelen von ihrer Einheit mit Gott, daß sie in der heiligen Trunkenheit ihrer Liebe eine Sprache führen, die dem Nichteingeweihten als unverständlich, dem stolzen und sinnlichen Naturmenschen als Torheit und Unsinn erscheint; denn die Sprache der Liebe und namentlich derjenigen, die nur durch die Gnade entsteht, ist dem Lieblosen Torheit. Deshalb finden sich in den Schriften der tiefsten Mystiker beständig Stellen, die für den Uneingeweihten pantheistisch klingen. Freilich haben sich oft

Pantheisten hinter den Geheimnissen der Mystik versteckt — aber so wenig stößt dies die tiefe Bedeutung und Wahrheit der Mystik um, daß es dieselbe vielmehr bestätigt: wo keine Wahrheit ist, kann man auch nicht den Schein und den Glanz der Wahrheit entlehnen, um einen Irrtum damit zu verdecken. — Wie es nun eine übernatürliche, verklärte Liebe zu Gott gibt, gibt es auch eine übernatürliche und verklärte Liebe zu uns selbst und unserem Nächsten. Diese ist aber nur eine Blüte der Liebe Gottes: wir lieben den Nächsten und uns selbst mit derselben Liebe, mit der wir Gott lieben, in Gott, durch Gott und wegen Gott. Daher lehren auch die meisten Theologen, die christliche Nächstenliebe sei keine von der Gottesliebe verschiedene Tugend, weil in beiden dasselbe Motiv wirkt: weil wir hier den Nächsten nur wegen Gott, als sein Kind, sein übernatürliches Ebenbild lieben[1]). Die übernatürliche, durch die Übernatur uns eigentümliche Liebe liebt unmittelbar und zunächst die göttliche Natur selbst und nur ihretwegen, in ihr und durch sie alle, die derselben teilhaft werden und dadurch Gott, als seine Kinder angehören. Denn nur insofern lieben wir mit der übernatürlichen Liebe uns selbst und den Nächsten, als wir uns und ihn als wirkliche oder wenigstens berufene Kinder Gottes betrachten, die derselben göttlichen Natur teilhaftig sind oder doch werden sollen. — Hierauf gründet sich die der Welt und den Philosophen unbegreifliche Erhabenheit der christlichen Nächstenliebe. Hierauf gründet sich ihr wesentlicher,

[1]) Vgl. Thomas STh II—II, q. 25, a. 1.

unendlicher Unterschied auch von der reinsten und gediegensten Humanitätsliebe. Diese Liebe ist es, die uns alle als Brüder und Schwestern ververbindet, durch die der Christ in seinem Nächsten nicht den Menschen, nicht die Kreatur, sondern etwas Göttliches, Gott Angehörendes, ja Gott selbst erblickt und ihn als etwas Heiliges und Ehrwürdiges mit der tiefsten Achtung und mit heiliger Scheu behandelt. Sie ist es, die uns selbst mit den erhabensten Engeln in ebenbürtiger Freundschaft zu einer großen heiligen Gesellschaft, einer Familie Gottes verbindet, in der der Unterschied der verschiedenen Naturen in dem Glanz der göttlichen Natur, die uns wie sie erhoben und verklärt hat, sich ausgleicht und verschwindet. Dies ist die Liebe, die uns alle eins macht in vollkommener Einheit untereinander, wie wir dadurch alle vollkommen eins sind mit Gott[1]); die uns alle untereinander zu einem Geiste und zu einem Leibe macht, wie wir ein Geist sind mit Gott und ein Leib mit Christus. Weil wir alle in Gott umgewandelt werden, die eine göttliche Natur unser aller Leben durchdringt und bewegt, treten alle Gegensätze der verschiedenen Naturen, ja selbst der Inidividuen in derselben Natur in den Hintergrund; und so entsteht jenes mystische himmlische Reich des tiefsten Friedens und göttlicher Einheit, wo Gott alles in allem ist und alle in allen lieben und leben; jener Friede und jene Einheit aller Dinge mit Gott und unter sich, die Gottes Weisheit und Liebe den Demütigen und Gläubigen in seinem wahren Lichte offenbart, aber vor dem

[1]) Joh 17, 21.

Hochmut und der Anmaßung der Weisen dieser Welt verbirgt. Diese massen sich von Natur eine Einheit mit Gott an und trennen sich dadurch von Gott; jene erkennen die Niedrigkeit ihrer eigenen Natur und werden dafür von Gott durch seine Gnade in seine Einheit aufgenommen"[1]).

206. Viel mehr Gewicht als auf die Theorie der Liebe muß die aszetische Theologie selbstverständlich auf deren Übung legen, zunächst auf die Übung der übernatürlichen Liebe zu Gott. Als Tugend muß diese Liebe eine freie Richtung des menschlichen Willens auf Gott sein und darin bestehen, daß der menschliche Wille sich dem göttlichen gleichförmig macht, dasselbe liebt, was Gott liebt[2]). Unter diesen Gegenständen der Liebe steht Gott an erster Stelle, die denn auch Gott zunächst sich selbst in Liebe umfaßt. Gott muß vom Menschen mehr geliebt werden als alle anderen Dinge, und zwar der Wertschätzung nach (amor appretiative summus) — denn es ist sehr leicht möglich und in vielen Fällen auch unvermeidlich, daß das Gefühl von sinnlichen Gütern stärker erregt wird als vom höchsten, aber rein geistigen Gute; es kann also die Intensität der Liebe zu Gott hinter der zu anderen Dingen zurückstehen, soweit diese Intensität nicht im Willen liegt. Die Liebe muß dann weiterhin alles andere nur in Beziehung auf Gott lieben, in allen Dingen also Gottes Ehre und Verherrlichung an erster Stelle suchen und befördern. Zu diesem

[1]) Scheeben, Natur und Gnade, S. 264 ff.

[2]) Leo Magnus, Sermo 1 de jejunio decimi mensis; Brev. Rom. Dom. 4 Adv., lect. 6.

Zwecke muß sie alle anderen Tugenden in ihren Dienst stellen, weil es ihr nur mit deren Hilfe möglich ist, das gewünschte Ziel zu erreichen. So bedeutet die Übung der Liebe eigentlich nichts anderes als die gesamte Tugendübung unter dem Gesichtspunkt der Liebe. „Glaube und Hoffnung streben zu Gott, insofern uns von ihm die Erkenntnis des Wahren oder die Erlangung des Guten zukommt; aber die Liebe strebt zu Gott selbst, um in ihm zu ruhen, nicht damit uns etwas von ihm zuteil werde“[1]). Es wird die Liebe danach streben müssen, immer selbstloser zu werden, immer mehr die eigenen Interessen über den Interessen Gottes zu vergessen, nicht mehr sich selbst zu suchen, sondern nur Gott. Damit ist nicht jene unmögliche „uninteressierte“ Liebe gemeint, die ein quietistisches Ideal ist; wohl aber gibt es eine Liebe, die auch das eigene aus der Liebe fließende Glück auf Gott bezieht. Die Liebe entwickelt sich aus dem Glauben, also muß auch die Übung der Liebe sich auf die Übung des Glaubens stützen, vor allem auf das betrachtende Gebet: je mehr die Herrlichkeit Gottes in der Betrachtung offenbar wird, um so stärker entbrennt auch die Liebe. Vor allem soll der Christ auch in den schwierigen Lagen seines Lebens die Liebe zu Gott üben, in dieser Liebe die Leiden ertragen, die Versuchungen überwinden, die Kämpfe des Lebens bestehen. Das ganze Leben muß von der Gesinnung der Liebe getragen werden.

207. Das Gebot der Liebe umfaßt neben der Gottesliebe auch die Nächstenliebe, diese aber wird

[1]) Thomas STh II—II, q. 23, a. 6.

gemessen an der Selbstliebe: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“[1]). „Die Selbstliebe ist vor allem Tugend: es bezeichnet keineswegs eine Unvollkommenheit, daß der Mensch sich selber liebt; dies trifft nicht einmal zu in der begehrlichen Liebe, wie sie im Akte der Hoffnung liegt, weil der Mensch im Streben nach der Glückseligkeit durch die Anschauung Gottes nur den Willen Gottes erfüllt; noch weniger aber liegt in der Selbstliebe, mit der der Mensch sich um Gottes willen liebt, eine Unvollkommenheit, sondern ebenfalls wieder ein Eingehen auf den Willen Gottes, der in uns verherrlicht werden will durch Gnade und Glorie. Ja, wohl nicht als Habitus, aber als Akt ist es möglich, daß der Mensch sich zuweilen nur deshalb liebt, weil Gott in ihm verherrlicht wird“[2]). Die Selbstliebe ist die unerläßliche Grundlage der Nächstenliebe: „Wie kann der gegen einen anderen gut sein, der gegen sich selbst boshaft ist“[3])? und außerdem gründet sich die Nächstenliebe auf die Gemeinschaft mit Gott in der Gnade; zu dieser Gemeinschaft aber gehört auch der Mensch selbst, er muß sich also auch selbst lieben[4]).

Man muß allerdings einen Unterschied machen zwischen der Selbstliebe und der Selbstsucht; die Selbstliebe ist geordnet, die Selbstsucht aber ungeordnet. Wenn der Mensch in allem nur sich selbst sucht, sich als den Mittelpunkt der Welt betrachtet, etwa gar Gott hinter der eigenen Person zurückstehen läßt — dann liegt

[1]) Matth 22, 39. [2]) Göpfert, Moraltheologie, Bd. 2 n. 1.
[3]) Eccl 14, 5. [4]) Thomas STh II—II, q. 25, a. 4.

die Selbstsucht vor, die die Mutter aller Sünden ohne jede Ausnahme ist. Wenn aber das Streben nach der eigenen Beseligung sich genau an das Gesetz Gottes hält, wenn das Recht Gottes und des Nächsten gewährleistet ist, dann handelt es sich um die gute Selbstliebe. Diese Liebe wird zunächst die übernatürlichen Güter der Seele schätzen und nach ihnen streben, an zweiter Stelle nach den natürlichen Gütern der Seele, an dritter Stelle nach den Gütern des Leibes. Die Selbstsucht erblickt in der eigenen Person ein Ideal der Vollkommenheit; die Selbstliebe aber verbindet sich mit dem Selbsthaß, d. h. dem Abscheu gegen alles Schlechte, das man in sich entdeckt; nur wo dieser Selbsthaß ist, ist auch die wahre Selbstliebe[1]).

Die Selbstsucht ist der gefährlichste Feind der Seele, weil aus ihr alle Sünden hervorgehen als aus der letzten Wurzel. Deshalb wird die Übung der wahren Selbstliebe ganz besonders die Beseitigung der Selbstsucht anstreben müssen. Die moderne Welt mit ihrem Kultus der „Persönlichkeit", mit ihrer Verehrung des „Übermenschen" predigt nur die Selbstsucht — dem hält das Christentum in der Predigt der Selbstverleugnung und Selbstüberwindung das Bild der wahren Selbstliebe entgegen. Lebendiger Glaube, Liebe zu Gott und wahre Demut sind die Vorbedingungen der Selbstliebe; wo die Abtötung geübt wird und sich die Seele immer wieder auf Gott einstellt, da hat die Selbstsucht keinen Platz und entwickelt sich die Selbstliebe.

[1]) Luc 14, 26.

208. „Es ist das Kennzeichen der wahren Gottesliebe, daß sie allumfassend und fruchtbar ist. Diese Liebe, die bis zum Ewigen aufsteigt und in ihm wie in ihrer Heimat lebt, zugleich aber auch alle Mitgeschöpfe umfaßt und segenspendend durchs Leben geht, ist die höchste Form der Liebe, zu der der Mensch sich zu erheben vermag“[1]). Eine Gottesliebe im christlichen Sinne ist undenkbar ohne die Nächstenliebe, die von ihr nicht spezifisch verschieden ist, da auch der Nächste nur um Gottes willen geliebt wird. Die Gottesliebe ist die unerläßliche Grundlage der Nächstenliebe, weil ohne die Gemeinschaft in Gott, ohne die aus dieser Gemeinschaft entfließende natürliche und übernatürliche Liebe gar kein Grund zur Nächstenliebe vorliegt; wie in der ganzen Natur nur der K a m p f herrscht, also der H a ß, der das andere Geschöpf als ein Hindernis der eigenen Entwicklung verabscheut und zu vernichten sucht, so gilt auch für die Menschen der Haß als die einzig mögliche Gesinnung, solange sie sich nicht in Gott und in der Liebe zu Gott verbunden fühlen. Man muß das ausdrücklich betonen gegenüber allen Versuchen, eine Nächstenliebe lehren zu wollen, die von Gott absieht; und die Erfahrung lehrt denn auch, daß es nirgends eine wahre Nächstenliebe gibt, wo Gott nicht geliebt wird, wenigstens nicht eine Nächstenliebe, die über schöne Worte hinaus zu wirklichen Opfern bereit wäre.

Schon oben wurde darauf hingewiesen, daß der Herr selbst wie auch seine Apostel die Nächstenliebe zum Prüftsein der wahren Gottesliebe ma-

[1]) Sawicki, Philosophie der Liebe, S. 48.

chen; und deshalb hat die aszetische Theologie das größte Interesse daran, die Übung der Nächstenliebe zu betonen. Diese Liebe wird in ihrer elementarsten Form in der Erweisung der Gerechtigkeit bestehen; wer dem Mitmenschen nicht sein Recht zukommen läßt, kann nicht ehrlich von Liebe sprechen. Die wahre Liebe aber geht über die Gerechtigkeit hinaus, schon aus dem Grunde, daß es nicht immer leicht ist, das Recht scharf abzugrenzen. Wer sich begnügen will, dem Nächsten nur sein Recht zukommen zu lassen, begibt sich in die Gefahr, ihm Unrecht zu tun; denn man darf nicht vergessen, daß die hier gemeinte Nächstenliebe nicht in einem Gefühl besteht, in einer Sympathie, sondern daß sie vom Willen sich auf alle Menschen ohne Ausnahme erstrecken muß, auch wenn diese der Natur wenig oder gar keine Anregung zum Gefühl der Liebe bieten, vielleicht sogar abstoßen; im letzteren Falle aber wird der Gerechtigkeitssinn leicht durch die Antipathie getrübt. Deshalb muß die Nächstenliebe positiv dem Mitmenschen Gutes erweisen, durch freundliches Entgegenkommen, Bemühung um das Verständnis der fremden Eigenart, Erweisung von Gefälligkeiten, Abnahme von Lasten. Unzählige Gelegenheiten bieten sich jeden Tag für die Erweisung der Nächstenliebe in Gedanken, Worten und Werken; besondere Erwähnung bedarf dabei die Erweckung liebevoller Gedanken. Wenn die Gedankenwelt voll ist von Härte und Strenge, von Mißtrauen und absprechenden Urteilen, dann ist die Nächstenliebe noch recht gering; zwingt man sich aber, keinen

lieblosen Gedanken aufkommen zu lassen, dann wird die Liebe wachsen müssen, je mehr man positiv die Liebe in der Gedankenwelt zur Herrschaft bringt.

209. Nicht immer ist für die wahre Nächstenliebe das Vorhandensein des Gefühls notwendig; auch ohne dieses Gefühl, ja selbst bei dem Gefühl einer ausgesprochenen Abneigung soll man wenigstens liebevolle Handlungen vollziehen. „Es ist wertvoll, solche Handlungen auch dann zu setzen, wenn das innere Empfinden noch nicht im Einklang damit steht, so daß sie ihm förmlich abgerungen werden müssen“[1]); man spricht in diesem Falle von unechten Gesinnungen. „Diese können die seelische Verschlossenheit gegen bestimmte echte Gesinnungsregungen mehr oder minder beseitigen, eine gewisse Öffnung für die entsprechenden echten Gesinnungen schaffen. Wenn man in ehrlicher Absicht zu jemand sehr freundlich tut, so spürt man, wie man dadurch immer mehr und mehr für echte Freundlichkeit zu ihm geöffnet wird. Zu dieser direkten Begünstigung der echten Gesinnungen durch die gleichwertigen unechten kommt nun noch eine indirekte Begünstigung. Nicht nur bei echter, sondern auch bei unechter aktueller Liebesregung tritt nämlich bei dem Liebevollen das Liebenswerte an dem Gesinnungsgegenstand deutlich hervor. Das Subjekt wird durch die echte und unechte aktuelle Liebesregung geöffnet für die Einwirkung alles Liebenswerten an dem Gesinnungsgegenstand. Indem so die unechte aktuelle Liebe das Subjekt

[1]) Sawicki a. a. O., S. 58.

öffnet für die echte Liebe und zugleich für das Liebenswerte an dem Geliebten, kann sie, besonders wenn ein ehrlicher Wunsch nach echter Liebe vorhanden ist, den Weg für die echte aktuelle Liebe bereiten"[1]).

Diese Selbsterziehung zur Liebe ist von besonderer Wichtigkeit für die vom Christentum streng geforderte Feindesliebe. Die Feindesliebe ist der Beweis für die Echtheit der Nächstenliebe und also auch der Gottesliebe; die Seltenheit wahrer Feindesliebe auch unter den Christen beweist die Seltenheit wahrer Liebe überhaupt. Zwar wird der Christ, der auf diesen Namen noch Wert legt, theoretisch sich zur Feindesliebe bekennen; aber die Motive der Gerechtigkeit, der Selbstachtung, der berechtigten Verteidigung usw., die gewöhnlich hervorgesucht werden, um sich trotz der Feindesliebe rächen zu können, beweisen nur den Mangel an Ehrlichkeit. Wo der gute Wille vorhanden ist, kann sich auch die Feindesliebe in allen Fällen entwickeln; man muß zu diesem Zwecke nur darauf ausgehen, für den Feind mildernde Umstände ausfindig zu machen, seinen ganzen Seelenzustand zu berücksichtigen, vor allem die Demut und Selbstüberwindung zu üben und das Auge auf Gott zu richten; dann ergibt sich, daß der Beleidiger es oft gar nicht so böse gemeint hat, daß die Beleidigung eine von Gott gesandte Demütigung ist, daß schließlich kein Feind der Seele ihren Gott rauben kann. Freilich wird sich das Gefühl dem Beleidiger nicht so

[1]) Pfänder, Zur Psychologie der Gesinnungen, 1913, Bd. 1, S. 72.

ohne weiteres wieder zuwenden können; dieses ist aber auch kein Wesensbestandteil der wahren Liebe und kann auf die oben beschriebene Weise durch zunächst unechte Gesinnungen geweckt werden. Wenn es unbedingt notwendig erscheint, einem Feinde entgegenzutreten, so ist dabei stets die allergrößte Vorsicht geboten, damit man nicht etwa das Böse mit Bösem vergelte; zu raten ist ein solches Entgegentreten nur dann, wenn die Interessen der Gesamtheit es fordern, oder wenn begründete Aussicht besteht, den Feind zur Erkenntnis seines Unrechtes zu bringen und ihn für Gott zu gewinnen.

Dabei soll nicht verkannt werden, daß es keine schwerere Tugend gibt als die Feindesliebe, daß es dem natürlichen Menschen bei besonders schweren Schädigungen fast unmöglich ist, dem Beleidiger zu verzeihen; und wenn zu dem tatsächlichen Schaden noch das Spiel der Phantasie hinzukommt, das das Geschehene vergrößert und die Seele immer wieder zum Zorne aufstachelt — dann wurzelt der Haß unvertilgbar im Herzen. Was aber der Natur nicht möglich ist, das vermag die Gnade: der Christ soll von Gott die Gabe der Feindesliebe erflehen. Von großem Nutzen ist es auch, ausdrücklich für die Feinde zu b e t e n; auf der einen Seite zwingt man sich dadurch zur Liebe, auf der anderen Seite sieht Gott die Ehrlichkeit des Herzens und wird diese mit seiner Gnade belohnen. — — —

Bei aller Übung der Nächstenliebe darf man es niemals unterlassen, ausdrücklich die Beziehung auf G o t t herzustellen, weil nur dann die Ü b e r

natürlichkeit der Liebe gesichert ist. Im anderen Falle würde gar leicht das natürliche Gefühl die Herrschaft übernehmen, die Liebe würde an Stärke und Tragkraft verlieren, es müßte auch ihre Allgemeinheit leiden. Neben den äußeren Übungen der Nächstenliebe vergesse man es deshalb niemals, auch im Gebet der Mitmenschen im allgemeinen wie im besonderen zu gedenken. Dabei sollen nicht allein die Verwandten oder sonst Nahestehenden erwähnt werden, sondern vor allem auch alle Glieder der Kirche, die Sünder und die Heiden, alle irgendwie Notleidenden und schließlich die Verstorbenen. Die Liebe zu den Verwandten liegt natürlicherweise am nächsten, ist aber deswegen auch am gefährlichsten, da sie leicht einseitig, rein gefühlsmäßig und übertrieben ist; sie bedarf deshalb auch besonderer Überwachung. „Es entspricht der Stimme der Natur, daß die Liebe in erster Linie auf diejenigen geht, die uns besonders nahe stehen; dennoch wird andererseits die Liebe gerade durch die große Nähe erschwert und die Fernstenliebe ist in gewissem Sinne leichter als die Nächstenliebe. „Man liebt in Distanz, man haßt auf Schrittweite“[1]). Es gibt Personen, die von allgemeiner Menschenliebe triefen, für ihre Umgebung aber unausstehlich sind. Es gibt andere, die sonst im Umgang von außerordentlicher Liebenswürdigkeit sind, so daß sie als prächtige Menschen gelten, während die Familie über ihre Unfreundlichkeit und Reizbarbeit Klage führt. In der Nähe ergeben sich eben mehr Reibungsflächen, die Schattenseiten treten

[1]) Ewald, Gründe und Abgründe, Bd. 1, S. 360.

deutlicher hervor, und man läßt sich mehr gehen als Fernstehenden gegenüber“[1]). Der Christ wird auch in dieser Beziehung sein Verhalten sorgfältig überwachen müssen.

§ 48. Die Gottesverehrung.

210. Mit den drei theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ist eng die Tugend der Religion oder Gottesverehrung verwandt, wenn man sie auch nicht zu den theologischen Tugenden selber zählt. Es gibt wenige Worte, die soviel mißbraucht werden wie das Wort „Religion“; je mehr sich die Gottlosigkeit im Leben der Völker vordrängt, um so mehr wird auch dieses Wort seines eigentlichen Inhaltes entkleidet. Eine gewisse Scham hält die Menschen — mit wenigen Ausnahmen — davon zurück, die Religion auch dem Namen nach ganz und gar aus dem Leben verbannen zu wollen; dafür legt man aber diesem Ausdruck einen beliebigen und so dehnbaren Begriff unter, daß er für jedes System und jede Weltanschauung zu gebrauchen ist. So werden die mannigfachsten Gefühle, ja selbst rein irdische Ziele mit dem Namen Religion belegt.

Dem gegenüber ist unbedingt daran festzuhalten, daß die Religion zunächst nichts anderes bezeichnen kann als das Verhältnis des Menschen zu dem persönlichen Gott. Das lateinische Wort bezeichnet eine Bindung (religatio) des Menschen an Gott, und zwar im christlichen Sinne eine doppelte Bindung; die eine natürliche auf Grund der Schöpfung, die andere übernatürliche auf

[1]) Sawicki, Philosophie der Liebe, S. 23.

Grund der Heiligung. Als Tugend ist dann die Religion die bewußte Anerkennung dieser Bindung und die praktische Folgerung daraus; diese praktische Folgerung ist die Gottesverehrung, die Gott um seiner unendlichen Herrlichkeit willen als dem ersten Prinzip der Natur und Übernatur erwiesen wird. Man zählt diese Tugend nicht zu den theologischen, weil sie sich nicht so unmittelbar wie jene auf Gott richtet; dennoch ist sie von hoher Würde, die erste unter den sittlichen Tugenden, und eng mit den theologischen Tugenden verbunden als deren Werkzeug, durch das das ganze Leben in den Dienst Gottes gestellt wird[1]). Man kann die Religion begrifflich bestimmen als die sittliche Tugend, die den Menschen geneigt macht, Gott als dem ersten Prinzip und dem höchsten Herrn aller Dinge die gebührende Verehrung zu bezeigen[2]).

Wer einen richtigen Begriff von Gott hat, weiß, daß die Verehrung von seiten des Menschen niemals so groß sein kann, als Gott sie verdient, daß also der Mensch an sich immer hinter der Pflicht zurückbleiben muß. Wenn nun freilich der Mensch als ein Geschöpf nicht mehr leisten kann, als es ein Geschöpf vermag, wenn er also ohne seine Schuld hinter der sich unendlichen Pflicht zurückbleibt, so ist es auf der andren Seite seine strenge Pflicht — nicht etwa sein freier Wille — Gott alle Ehre zu erweisen, die er ihm nur immer erweisen kann, da ja die Verherrlichung Gottes notwendigerweise sein primäres Ziel ist. So ist die

[1]) Suarez, De religione, p. 1, tract. 1, lib. 1, cap. 1 sqq.
[2]) Thomas STh II—II, q. 81, a. 1.

Religion die Grundlage aller Sittlichkeit, und ohne sie ist eine Sittlichkeit schlechthin unmöglich.

211. Die Übung der Religion wird zunächst darin bestehen müssen, daß der Mensch Gottes Erhabenheit und Majestät zu erkennen sucht; die Offenbarung gibt ihm zu diesem Zwecke alle nötigen Hinweise. Dazu kommt die Erkenntnis der allseitigen Abhängigkeit des Menschen von Gott, und der Wille unterwirft sich freiwillig Gottes Majestät und sucht ihm zu dienen. Diese inneren Akte der Religion sind die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit[3]) — denn die Anbetung ist nichts anderes als die Anerkennung der höchsten Herrschaft Gottes (das Wort „Anbetung" hat mit „Beten" nichts zu tun, ist vielmehr eine zwar sklavisch genaue, aber mißverständliche Übersetzung des lateinischen „adoratio", das das Küssen der Erde vor dem Herrscher bedeutet wie der griechische Ausdruck „proskynesis" das Verhalten des Hundes, kyon, vor seinem Herrn). Diese Anbetung im Geist und in der Wahrheit ist das Wesentliche der Religion; da der Mensch aber aus Geist und Körper besteht, muß er auch mit beiden Gott dienen[2]), also auch die Akte der äußeren Gottesverehrung betätigen: „durch die äußeren Akte nimmt auch die unvernünftige und leblose Schöpfung teil an der Verherrlichung Gottes, insofern sie der Mensch gebraucht als Mittel und Zeichen der Gottesverehrung"[3]).

[1]) Joh 4, 24.

[2]) Missale Romanum, Secreta pro ecclesia.

[3]) Göpfert, Moraltheologie, Bd. 1 n. 314.

Über die äußere Gottesverehrung ist oben bereits das Nötige gesagt worden; an dieser Stelle muß bemerkt werden, daß j e d e s sittlich gute Werk ein Akt der Gottesverehrung sein kann und soll, indem der Mensch es durch seinen Willen auf dieses Ziel hinordnet. Die Liebe wird es vorzüglich sein, die zur Übung der Religion anregt: sie zeigt durch den Glauben Gottes Erhabenheit und gibt sich ganz an ihn hin, kann also keinen anderen Wunsch haben als daß Gott immer mehr verherrlicht werden möge. Das Maß der äußeren Gottesverehrung ist dabei nicht notwendig das Maß der Tugend der Religion; je nach seiner Veranlagung wird der einzelne Christ mehr oder weniger zurückhaltend in der Äußerung seiner seelischen Empfindungen sein; es gibt auch eine seelische Schamhaftigkeit, die das Heiligste nicht der Welt offenbaren will. Hier zeigen sich sehr große Verschiedenheiten im Charakter der Völker und der Einzelmenschen; man kann aus diesem Grunde aber auch nicht nach dem Äußeren ein Urteil über die Seele fällen.

Zweites Kapitel. Die sittlichen Tugenden

§ 49. Die Demut.

212. Der Glaube zeigt Gottes unendliche Erhabenheit, die Liebe kennt kein anderes Ziel als Gott, die Religion stellt das gesamte äußere Leben in den Dienst der Verherrlichung Gottes — die logische Folge dieser Seelenhaltung ist die Demut. Man bezeichnet mit Recht die Demut als die uner-

läßliche Grundlage des geistlichen Gebäudes[1]), weil sie allein den Menschen auf den rechten Standpunkt Gott gegenüber stellt und dadurch alle anderen Tugenden erst ermöglicht.

Die Demut ist unter allen Tugenden diejenige, die am meisten verachtet wird, weil sie am meisten verkannt wird. Ein demütiger Mensch ist durchaus kein Kriecher; die Demut verlangt keineswegs, daß man alle Auszeichnung verachte, in jeglicher Beziehung sich seinen Mitmenschen unterwerfe und unter allen Umständen das Unrecht widerspruchslos ertrage.

Die Heilige Schrift sagt: „In deiner Wahrheit hast du mich gedemütigt"[2]); und deshalb ist die Demut nichts anderes als die Anerkennung der Wahrheit. „Die Demut verkennt nicht die wahren Vorzüge des Menschen, sie ist dem Streben nach wahrhaft Großem nicht entgegen, sie will auch nicht den Verzicht auf jegliche Ehre und Auszeichnung; wohl aber ist sie dafür besorgt, daß der Mensch hierin die rechten Grenzen einhalte, daß er nicht sich selber zuschreibe, was doch einen anderen Ursprung hat, und daß er nicht höher strebe, als wozu seine Kräfte ausreichen. Sie lenkt darum seinen Blick hin auf die Ohnmacht des Menschen, zeigt ihm, was er aus sich selber ist, und wirkt auf den Willen ein, diese Ohnmacht vor Gott und den Menschen auch praktisch anzuerkennen"[3]). Daraus folgt, daß die Demut eine wirklich unentbehr-

[1]) Augustinus, Sermo 10 de verbis Domini; Brev. Rom. comm. abb. hom. 2 loco.

[2]) Ps 118, 75.

[3]) Mutz, Christliche Aszetik, § 102 n. 2.

liche Tugend ist; jeder Akt des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe und der Religion schließt in sich zugleich einen Akt der Demut.

Zunächst wird die Demut im Herzen zu pflegen sein: man darf sich der eigenen Vorzüge bewußt werden, man darf sich ihrer freuen, man darf auch von anderen die gebührende Berücksichtigung verlangen — aber man muß immer wieder alles auf Gott zurückführen. Nach außen hin soll man die Demut zeigen, indem man nicht immer in Worten und im Auftreten die eigene Person in den Vordergrund stellt, sondern in Selbstlosigkeit ganz zurücktritt; indem man weiterhin nicht nach Ehre und Anerkennung hascht, nicht auffallen will; ferner indem man berechtigte Vorwürfe nicht zurückweist und sich nicht als besser darstellt, als man vor Gott tatsächlich ist. Dabei ist es nicht nötig, die eigene Persönlichkeit wegzuwerfen; das wäre im Gegenteil oft recht unklug. In weitgehendem Maße wird die Demut unterstützt von der Selbsterkenntnis: wer sich selber bis in die Tiefen seines Herzens hinein erkennt, wird niemals stolz werden, da er alle seine guten Eigenschaften als das Ergebnis der von Gott verliehenen natürlichen und übernatürlichen Gaben erkennt; während er seine Fehler nur als sein Eigengut betrachtet. Die Demut wird dann den Christen auch von absprechenden Urteilen über andere zurückhalten, da er die fremde Seele nicht beurteilen kann.

Wo die Demut ist, da ist wahre Liebe zu Gott, die nicht sich selbst sucht; da ist wahres Gottvertrauen, das zwar gar nichts von sich selbst,

dafür aber alles von Gott erwartet; da ist jener Adel der Seele, den die unbedingte Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit verleiht. Die Demut gibt Ausdauer in Schwierigkeiten, Starkmut in Widerwärtigkeiten, Leiden und Mißerfolgen; sie führt zur wahren Nächstenliebe, zur Sanftmut, zum Gehorsam. Kurz: alle Tugenden sind verwurzelt in der Demut. Die Übung dieser Tugend aber kann dann nicht schwer fallen, wenn man es sich zum Prinzip macht, in allen Lagen des Lebens unbedingt e h r l i c h zu sein gegen Gott und gegen sich selber.

§ 50. Der Gehorsam.

213. Eine Tugend, von der die Welt überhaupt nichts wissen will, ist der Gehorsam; die Welt betrachtet ihn überhaupt nicht als Tugend, sondern als Schwäche, ihr Ideal ist die unbedingte Autonomie oder Selbstherrlichkeit. Dabei ist es aber gerade die Welt, die den Gehorsam in einem Maße fordert, wie es weder Gott noch die Kirche tut, noch der strengste Orden innerhalb der Kirche. Bei allem Prunken mit der Unabhängigkeit macht doch gerade die Welt ihre Anhänger zu vollständigen Sklaven, denen sie weder eine eigene Meinung noch auch Selbständigkeit im Handeln gestattet.

Der Gehorsam erweist sich schon im Lichte der bloßen Vernunft als eine unentbehrliche Tugend: die Ordnung der menschlichen Gesellschaft kann nicht bestehen ohne die Unterordnung, solange die Menschen auf das Zusammenwirken angewiesen sind. Man mag alle Verhältnisse durchgehen und wird doch keine einzige Lage des Lebens finden,

die den Gehorsam entbehrlich erscheinen ließe. Natur und Übernatur, Welt und Kirche können nicht bestehen ohne den Gehorsam.

Die Tugend des Gehorsams erfüllt ein Gebot oder einen Befehl in der Absicht, dadurch dem Willen des Oberen, wie er im Gebote seinen Ausdruck gefunden hat, nachzukommen, dieses oder jenes gute Werk zu tun, weil es geboten ist[1]). Das eigentliche Motiv des Gehorsams ist die Autorität Gottes, die von Gott einem Menschen übertragen wird; der Gehorsam wird also einem Menschen nur um Gottes willen erwiesen. An und für sich gibt es unter den Menschen keine Rangordnung; alle Menschen besitzen die gleiche menschliche Natur, damit auch die gleichen menschlichen Rechte und Pflichten. Es läßt sich also die Pflicht einer Unterordnung nicht aus der menschlichen Natur ableiten, sondern nur aus dem Willen Gottes, der die Menschen zu Gesellschaftswesen gemacht, sie aufeinander angewiesen hat und damit unter ihnen eine Ordnung von Höheren und Niederen begründet hat. „Es gibt keine Gewalt außer von Gott; die aber bestehen, sind von Gott eingesetzt"[2]). Wer also gehorcht, erfüllt eigentlich nicht den Willen eines Menschen, sondern den Willen Gottes, der ihm durch einen Menschen kundgetan wird.

Aus dieser Zurückführung des Gehorsams auf Gott ergibt sich zunächst, daß er keineswegs des Menschen unwürdig ist, wenn er um Gottes willen geübt wird — denn es kann für den Men-

[1]) Thomas STh II—II, q. 104, a. 2, ad 1.
[2]) Rom 13, 1.

schen keine höhere Ehre geben als den Dienst Gottes. Wer freilich nur aus einer sklavischen Gesinnung heraus gehorsam ist, wer aus zeitlichen Interessen gehorcht, der entwürdigt sich — wer aber um Gottes willen gehorcht, steht auf der höchsten Stufe der Menschenwürde. Es ist auch zu beachten, daß der Gehorsam selbst von Gott keineswegs erzwungen wird — es ist immer der freie Wille, der sich dem göttlichen Willen unterordnet. Gott gehorsam sein, ist ein Akt der höchsten persönlichen Freiheit, nicht aber einer Sklavengesinnung — wohl aber ist der Gehorsam der Weltkinder ein Sklavengehorsam.

Sodann ergeben sich aus demselben Grunde die Grenzen des Gehorsams. Der Vorgesetzte kann nur insofern Gehorsam beanspruchen, als er Vorgesetzter ist[1]); würde er darüber hinausgehen wollen, dann würde er nicht mehr die von Gott ihm übertragene Autorität vertreten, sondern aus eigener Macht handeln wollen — dann aber hört für den Untergebenen der Gehorsam auf, weil dieser nicht dem Oberen an sich, sondern nur dem durch den Oberen sprechenden Gott gehorchen kann. Sollte also ein Befehl gegen den Willen Gottes verstoßen, also etwas sittlich Schlechtes oder auch nur Minderwertiges verlangen, dann ist der Untergebene nicht nur nicht zum Gehorsam verpflichtet, sondern auch im Gewissen gehalten, nicht zu gehorchen. Weiterhin „steht es den Vorgesetzten im allgemeinen nur zu, äußere Handlungen zum Gegenstande des Befehls bzw. des Gehorsams zu machen; innere nur insoweit, als sie

[1]) Thomas STh II—II, q. 104, a. 5.

notwendig mit den äußeren verbunden sind"[1]). — Der Gehorsam der Kinder gegenüber den Eltern kommt nicht in Betracht, sobald es sich um die Standeswahl handelt; denn da das zukünftige Leben nicht von den Eltern, sondern von den Kindern gelebt werden soll, ist es auch deren Sache, es sich so einzurichten, wie sie es dem Willen Gottes entsprechend erkennen. Das gilt auch für den Fall einer Heirat der Kinder; diese werden zwar den Rat der Eltern einholen, da den Eltern eine größere Erfahrung zur Verfügung steht — wenn es sich um Menschen handelt, die zu denken gewohnt sind — den endgültigen Entschluß aber haben die Kinder nach dem eigenen Urteil zu fassen. Sobald nämlich das Kind zur Selbständigkeit herangewachsen ist, hört die Autorität der Eltern auf.

214. Die Übung des Gehorsams ist erfahrungsgemäß nicht leicht, da es oft vorkommt, daß das Befohlene den eigenen Neigungen widerspricht. Es ist deshalb von sehr großem Werte, stets die Beziehung des Gehorsams auf Gott im Auge zu behalten; es wird dann auch in schwierigen Fällen die Unterordnung leichter sein. Der Untergebene darf als vernünftiger Mensch auch seine eigenen Ansichten haben; er darf seine Meinung auch dem Vorgesetzten gegenüber aussprechen — mit der endlichen Entscheidung des Vorgesetzten aber soll er sich beruhigen, solange diese nicht offen dem Sittengesetz widerspricht. Denn natürlicherweise beurteilt der Vorgesetzte jede Frage von einem ganz anderen Standpunkt aus als der Untergebene;

[1]) Mutz, Christliche Aszetik, § 92 n. 4.

er ist auch nicht verpflichtet dem Untergebenen alle seine Gründe vollständig mitzuteilen — wenn sich eine solche Motivierung des Befehles auch vom pädagogischen Standpunkt aus sehr oft empfehlen wird, weil sie dem Untergebenen den Gehorsam leichter macht. Selbst wenn aber der Vorgesetzte eine Anordnung treffen sollte, die augenscheinlich verkehrt ist, soll der Untergebene gehorchen; denn in einem solchen Falle verlangt Gott eben nichts anderes als die Unterordnung des Eigenwillens, und mag die Maßregel auch keinen äußeren Erfolg haben, so hat der Untergebene doch das Verdienst seines Gehorsams. Die Demut lehrt außerdem auch, daß die Erkenntnis des Menschen oft recht beschränkt ist, daß die scheinbar verstandesmäßigen Überzeugungen nichts anderes sind als die Eingebungen der Selbstsucht; daß schließlich die Kleinigkeiten des täglichen Lebens viel zu unbedeutend sind, als daß es da auf den einzelnen Menschen und seine Klugheit ankäme.

Erleichtert wird also der Gehorsam durch die Übung der Demut, durch die Abtötung der Selbstsucht und der Leidenschaften, durch die völlige religiöse Einstellung der Seele.

§ 51. Die Geduld.

215. „Die Geduld ist jene Tugend, die die gegenwärtigen Übel so erträgt, daß der Mensch durch diese nicht in ungeordneter Weise betrübt wird[1])". Die Geduld hat es also mit den Übeln des Lebens zu tun, nicht nur mit den eigentlichen

[1]) Augustinus, Liber de patientia, cap. 2.

Leiden, sondern mit allem, was den ungestörten Genuß des Lebens und den ungestörten Fortgang der Arbeit hindert; geduldig sein und warten können ist in vielen Fällen dasselbe. Bei wenigen Tugenden besteht ein so großer Unterschied zwischen der Theorie und der Praxis, wie gerade bei der Geduld: es ist sehr leicht, einem Menschen in seinen Leiden die Geduld zu predigen; es ist aber sehr schwer, mitten im Leiden die Geduld nicht zu verlieren.

Die Grundlage der Geduld kann nichts anderes sein als die demütige Liebe zu Gott. Der Mensch muß sich immer wieder bewußt werden, daß von ihm als von einem Geschöpf natürlicherweise das Übel gar nicht zu trennen ist. Man kann drei Arten des Übels unterscheiden: das metaphysische, das physische und das moralische Übel — dabei bezeichnet das Übel einen Mangel an Güte. Das metaphysische Übel bedeutet das Zurückbleiben hinter dem absolut Guten, wie es mit dem Begriff des Geschöpfes ohne weiteres gegeben ist: es kann kein absolut vollkommenes Geschöpf geben. Das physische Übel ist die Auswirkung des metaphysischen Übels: bei der notwendigen Unvollkommenheit aller geschöpflichen Dinge, also auch des Menschen an Leib und Seele, ist es gar nicht anders möglich, als daß die Geschöpfe sich gegenseitig belästigen, daß eines das andere schädigt, daß der Mensch am Leibe krank wird und sterben muß, daß die Menschen sich untereinander bekämpfen, daß alle irdischen Dinge nur langsam und mit vielen Störungen vonstatten gehen. Das moralische Übel endlich ist der aus dem freien

Willen hervorgehende Mangel an sittlicher Güte in einer Handlung, d. h. die Sünde. Von diesen drei Arten kann man nur das moralische Übel als eigentlich böse bezeichnen, da sowohl das metaphysische als das daraus folgende physische Übel unvermeidlich ist, wenn Gott nicht auf wunderbarer Weise eingreift, wie er es im Paradiese tat.

Wer viel gelitten hat und über die Natur und das Problem des Leidens tiefer nachgedacht hat, der nimmt schließlich dem Übel und dem Leiden gegenüber eine mehr objektive als subjektive Stellung ein: er erkennt das Leiden als unvermeidlich, als mit der Natur gegeben, und sieht deutlich ein, daß die Geduld, das innere Aufbegehren gegen das Leiden unvernünftig ist. Wenn er dann die Liebe zu Gott besitzt, erkennt er im Leiden auch den Willen Gottes, dem er sich unterwirft. Damit ist nicht gesagt, daß das Leiden nicht jederzeit unangenehm empfunden würde — es wird aber aus der Seele die ungeordnete Traurigkeit ferngehalten. Noch viel schwerer als das geduldige Ertragen der Leiden ist es oft, den Eintritt eines ersehnten Ereignisses abzuwarten, von der langweiligen Langsamkeit anderer Menschen oder der Verhältnisse abhängig zu sein, zumal wenn eine starke Kraft nach Betätigung drängt. Auch da kann nur die Demut zur Geduld führen, die den Menschen lehrt, sich nicht für unentbehrlich oder unbedingt wichtig zu halten.

So soll der Christ geduldig sein im Leiden. Er soll aber auch im geistlichen Leben Geduld haben mit sich und anderen; der Mensch

als Geschöpf entwickelt sich nur in der Zeit, und auch die Heiligkeit kann nicht an einem Tage erworben werden. So muß man mit sich selber Geduld haben, wenn die Höhen der Tugend nicht mit einem Anlauf erstiegen werden können; und man muß auch mit anderen Geduld haben, wenn diese nicht auf einmal erreichen, was man selbst nicht auf einmal leisten kann.

Unentbehrlich ist für die Übung der Geduld die Gnade Gottes; denn obwohl die Vernunft das Leiden als etwas Unvermeidliches und Natürliches zeigt, lehnt sich doch die Sinnlichkeit oft dagegen auf, vor allem in solchen Fällen, wo das Leiden von einem anderen Menschen verursacht wird. Dann tritt nicht nur die Traurigkeit über das Leiden selbst ein, sondern auch der Zorn, der sich an dem Feinde rächen will; in solchen Augenblicken kann nur die Gnade helfen, die Geduld zu bewahren.

§52. Die Keuschheit.

216. Unter allen Tugenden erscheint die Tugend der Keuschheit als die schwerste, nicht ihrem Gegenstande an sich nach, sondern weil die Sexualität eine so große Rolle im menschlichen Leben spielt. Aus dem oben über den Geschlechtstrieb Gesagten ergeben sich die Grundlagen dieser Tugend, so daß sich hier nur einige kurze Bemerkungen zu finden brauchen.

Verfehlt ist es, die Keuschheit als die höchste oder schönste Tugend bezeichnen zu wollen; man würde damit der Sexualität einen unverdient hohen Rang zuweisen. Der Wert der Keuschheit

liegt nicht in ihr selbst, sondern nur in ihren Wirkungen: dadurch, daß sie den stärksten Trieb der sinnlichen Natur zurückdrängt und bändigt, macht sie die Seele frei für die höheren Ideale, für den Dienst Gottes. Insofern hat sie freilich eine sehr große Bedeutung für das geistliche Leben und ist für diese völlig unentbehrlich, vom Christentum aller Jahrhunderte gefeiert und empfohlen. Die Keuschheit verleiht dem Menschen die Herrschaft über sich selbst, sie erhebt ihn über die sinnlichen Triebe und läßt die Seele den ersten Platz einnehmen: „wer den mächtigsten Trieb überwunden hat, der wird leicht auch die übrigen in Ordnung halten; so gibt die Keuschheit dem Menschen die wahre Freiheit“ [1]).

Aus dem oben Gesagten ergibt sich, daß die Keuschheit nicht direkt geübt werden kann wie die anderen Tugenden, da bei dieser nicht etwas zu tun, sondern etwas zu meiden ist. Man wird also dafür zu sorgen haben, daß zunächst der Wille durch die Übung der anderen Tugenden die Kraft gewinne, den Regungen der Sinnlichkeit entgegenzutreten. Man wird weiterhin durch die Abtötung dafür sorgen müssen, daß der Sinnlichkeit keine Anregungen gegeben werden; mit größter Vorsicht sind alle äußeren Eindrücke zu überwachen. Wenn sich dann im Menschen selber der Trieb regt, muß man ihm sofort entgegentreten, indem man vor der Versuchung flieht, den Geist von ihr abwendet und zu Gott hinwendet.

Durch diese indirekte Übung wird es gar nicht schwer werden, die Tugend der Keuschheit zu

[1]) Mutz, Christliche Aszetik, § 100 n. 2b.

erwerben und zu bewahren, wenn man zu gleicher Zeit dafür sorgt, daß die Seele stets mit geistigen Inhalten erfüllt und beschäftigt sei. Dabei muß die Seele dem Geschlechtstrieb als etwas Natürlichem ganz unbefangen, ohne jede Angsteinstellung gegenüberstehen; dann verlieren die Regungen der Sinnlichkeit ihren geheimnisvollen, lockenden Charakter.

Sechster Abschnitt

RELIGION UND LEBEN

§ 53. Arbeit und Beruf.

217. Aus den früheren Darlegungen über das Ziel des Menschen ergab sich ganz eindeutig, daß eine Spaltung des Lebens in eine geistliche und eine weltliche Hälfte unzulässig ist. Gott verlangt mit Recht das ganze Menschenherz für sich und kann für keinen Augenblick gestatten, daß das Menschenleben etwas anderes sei als Gottesdienst. Nachdem nun die aszetische Theologie sich mit den Mitteln der Vollkommenheit und der Übung der Tugenden beschäftigt hat, muß sie noch einen kurzen Blick auf das Feld werfen, auf dem der Mensch sich betätigen soll. Eine solche Ausführung freilich wird nur die allerweitesten Umrisse zeichnen können — denn die Lebensverhältnisse aller Menschen sind so sehr voneinander verschieden, daß man niemals auch nur zwei Menschen ganz gleichlautende Anweisungen geben kann. Deshalb seien hier nur einige Grundsätze ausgeführt, deren Individualisierung an Hand der früheren Darlegungen Sache der praktischen Klugheit des einzelnen Christen ist.

Das ganze Menschenleben wird an erster Stelle beherrscht von der Arbeit. Die Arbeit kann man bestimmen als eine „zweckvolle und nutz-

bringende Betätigung menschlicher Kraft". Zweckvoll muß diese Betätigung sein im Unterschied vom bloßen Spiel; nutzbringend muß sie sein, wenn sie sittlichen Wert haben soll — andernfalls könnte auch die Tätigkeit eines Einbrechers als „Arbeit" bezeichnet werden.

An erster Stelle wird zu sagen sein, daß die Arbeit für den Menschen eine Selbstverständlichkeit ist. Jede Kraft drängt nach Betätigung, soll sie nicht überflüssig sein — und so will auch der gesunde und normale Mensch arbeiten, will sich betätigen und durch seine Tätigkeit Werte schaffen. Weil die Arbeit nun durchaus in der Natur des Menschen liegt, ist sie auch eine Pflicht für ihn. Nicht nur derjenige muß arbeiten, der sich seinen Lebensunterhalt erwerben muß, sondern auch derjenige, dem sein Reichtum die Sorgen des Lebens abnimmt. Diese unbedingte Arbeitspflicht zu betonen ist wichtig — denn nur bei ihrer Berücksichtigung wird die Arbeit von einem lästigen Sklavendienst erhoben zu einem wahren Gottesdienst.

218. Die Arbeit ist Gottesdienst, weil Gott dem Menschen die Kräfte gegeben hat und deren Auswertung verlangt. Wer in irgend einer Form geistig oder körperlich arbeitet, dient unmittelbar Gott durch die Erfüllung seines Willens. Die Arbeit ist ferner Gottesdienst als Mitarbeit am Werke Gottes: Gott hat die Welt geschaffen, ihre Vervollkommnung aber in weitem Maße dem Menschen übertragen, dessen Geist und Geschicklichkeit sich die Welt erobern soll. Deshalb ist auch die Technik etwas Gutes und Gottgewolltes — das sei

gesagt gegenüber rückständigen Anpreisern der „guten, alten Zeit“ (deren Güte dazu noch Phantasieprodukt ist). Wer mitarbeitet an der Vervollkommnung der Welt, an der Erleichterung und Verschönerung des Menschenlebens — der arbeitet im Dienste Gottes. Dadurch wird die Arbeit aus einer bloßen Pflicht zu einer E h r e des Menschen.

219. Wenn nun auch alle Menschen ohne Ausnahme die Pflicht zur Arbeit haben, so sind doch nicht alle zu derselben Arbeit verpflichtet. Die Verschiedenheit der Anlagen und der Lebensverhältnisse wie auch die Ausgestaltung des modernen Lebens zwingt den einzelnen, sich aus dem weiten Gebiet der Betätigungsmöglichkeiten einen engeren Bezirk auszusuchen, sich einen B e r u f zu wählen. Die Berufswahl muß also von der Kenntnis der eigenen Fähigkeiten und Neigungen ausgehen; sie muß die Möglichkeiten der Wirklichkeit berücksichtigen (Möglichkeit der Ausbildung und eines späteren Unterkommens) — und danach muß der Entschluß gefaßt werden.

Alle Berufe sind in sich g l e i c h w e r t i g, mögen sie körperliche oder geistige Arbeit erfordern, große oder kleine Einnahmen bringen, vor den Augen der großen Öffentlichkeit arbeiten oder im Verborgenen. Diese Gleichwertigkeit der Berufe muß immer wieder hervorgehoben werden gegenüber der Neigung der Menschen, nur das Geld oder die Ehre als Maßstab zu verwenden. Es kommt nur darauf an, daß der Christ getreu den Willen Gottes erfüllt an der Stelle, an die Gott ihn geführt hat — die äußeren Erfolge und Um-

stände der Arbeit sind gleichgültig, weil ohnehin alles Menschenwerk mit dieser Welt zugrunde geht und von ihm nur die Verdienste für die Ewigkeit übrigbleiben. Alle menschliche Größe erscheint lächerlich winzig im Lichte der Ewigkeit; auch die Tätigkeit eines Fürsten oder Wissenschaftlers, der Reichtum eines Industriekapitäns ist nichts vor Gott, ist wertvoll nur im Dienste Gottes, ist wertlos, wenn diese Dinge nicht in das Gnadenleben einbezogen werden.

220. Die Last der Arbeit fühlt der Mensch zunächst wegen der natürlichen Ermüdung seiner Kräfte, die von der Arbeit untrennbar und unlustbetont ist. Weiterhin erscheint die Arbeit aber auch als unangenehm, wenn man sie nicht im Lichte des Glaubens betrachtet, oder wenn man mit seinem Berufe unzufrieden ist und neidisch auf andere schielt, die es angeblich besser haben. Erschwerend kann auf die Arbeit auch ihre Eintönigkeit wirken, wie sie im Maschinenbetrieb sich häufig zeigt; endlich auch noch ungenügender Arbeitslohn, unangenehme Vorgesetzte und Mitarbeiter.

Diese Schwierigkeiten kann nur der Glaubensgeist vollständig überwinden. Der Glaube läßt das irdische Leben als eine Vorschule der Ewigkeit erkennen, die durchaus nicht nur zum Vergnügen des Menschen bestimmt ist; der Glaube zeigt, daß ein Menschenleben ohne Kreuz auf Erden nicht möglich ist; der Glaube zeigt, daß der eigentliche Wert der Arbeit im Verdienst für die Ewigkeit liegt, daß man nicht eigentlich für Menschen arbeitet, sondern für

Gott. Auf diese Art wird die Arbeit herausgehoben aus der Zeit, ihre Unannehmlichkeiten werden noch empfunden, aber geduldig ertragen. Die Arbeitsunlust der heutigen Zeit kann nur durch die Betonung der christlichen Grundsätze überwunden werden, da die Arbeit auf die Dauer eine große Summe sittlicher Energie erfordert, die nur aus einer übernatürlichen Lebensrichtung gewonnen werden kann.

Als wichtigste Grundsätze über die Arbeit wird also die aszetische Theologie folgende aufstellen müssen: erstens die ausnahmslose und unbedingte Arbeitspflicht aller Menschen; zweitens die völlige innere Gleichwertigkeit aller Arbeitsarten und Berufe; drittens die Notwendigkeit übernatürlicher Auffassung von der Arbeit. Diese Grundsätze müssen auch in Predigt und Unterricht immer wieder betont werden; sie helfen zur rechten Erziehung der Menschheit mit und fördern den wahren sozialen Frieden, weil sie auf der einen Seite alle Kräfte anspannen, auf der anderen Seite jede Verachtung des Mitmenschen verbieten. —

221. Unter den Berufen verdient besondere Beachtung der geistliche Beruf der Priester und Ordensleute. Zum Ordensstand ist berufen, wer ernsthaft nach seiner eigenen Heiligung strebt und die körperlich-geistigen Fähigkeiten besitzt, die Forderungen des Ordens zu erfüllen, den er sich auswählt. Wichtiger ist der Beruf zum Priestertum; denn während der Ordensmann nur für sich selbst verantwortlich ist und sein Leben sich in der engeren Ordensgemeinschaft

abspielt, tritt der Priester in die Öffentlichkeit und bringt vielen Menschen Segen oder Verderben. Die Kirchengeschichte ist zum guten Teil eine Geschichte des Klerus; kirchlicher Niedergang ist immer eine Mitschuld des Klerus. Bei ehrlicher Beobachtung der Zustände kann man billig zweifeln, ob alle Priester wirklich berufen sind; es fehlt vielen die Fähigkeit zu wirklich selbstloser, apostolischer Tätigkeit; andere leiden an der klerikalen Herrschsucht oder verstehen die Zeichen der Zeit nicht; wieder anderen mangelt jedes Verständnis für die Wirklichkeit, so daß sie an den Menschen vorbeireden.

Man wird also vom Priesterkandidaten nicht nur fordern müssen, daß er den guten Willen hat und seine Prüfungen besteht, sondern auch, daß er tatsächlich auf andere Menschen wirken kann. Dazu muß er sich in andere einfühlen können und darf vor allem nicht sich selbst als Maßstab anderer Seelen betrachten; seine eigenen Neigungen darf er nicht anderen aufzwingen wollen. Den Pfarrherrn versteht die Welt nicht mehr — aber immer versteht sie den guten Hirten.

§ 54. Die Erdengüter.

222. Wer über das Ziel des Menschen sich klar ist, der kann auch sehr leicht den Erdengütern ihren rechten Platz im Leben anweisen. Sie zu verachten, wäre falsch — denn unleugbar erleichtern sie dem Menschen sein Dasein sehr; sie zu überschätzen wäre ebenso falsch, denn sie würden dann ein Hindernis des ewigen Zieles;

im allgemeinen ist aber eher eine Überschätzung als eine Verachtung zu befürchten.

Wer Reichtum besitzt, kann sehr viel Gutes tun, das der Arme nicht tun kann. Wer Reichtum besitzt, kann sich sehr viele Freuden im Leben gestatten, die dem Armen verschlossen sind. Die Armut ist also durchaus kein Idealzustand in sich — sie kann es nur werden durch begleitende Umstände, wenn sie eine Armut „im Heiligen Geiste" ist. Der Mensch als sinnlich-geistiges Wesen neigt, wie schon früher gesagt wurde, mehr nach der Seite der Sinnlichkeit. Der Reichtum eröffnet alle Wege, verleiht Macht und Ansehen — es wird also die Versuchung sehr naheliegen, sich damit zu begnügen und das letzte Ziel aller Arbeit in den Reichtum zu verlegen.

Dabei ist es durchaus nicht immer das Geld als solches, was die Menschen lockt; es sind viel öfter die irdischen Freuden, die sich damit erkaufen lassen. Daß Freude für das menschliche Leben unentbehrlich ist, braucht hier nicht weitläufig bewiesen zu werden; es ist aber klar, daß es die sinnlichen Freuden sein werden, die den Menschen am meisten anziehen und fesseln. Der Drang nach Freude ist es, der die Vergnügungssucht entstehen läßt — eines der Hauptübel der modernen Zeit.

Die aszetische Theologie kann auch hier einige kurze Grundsätze aufstellen. Zunächst wird hinzuweisen sein auf das ewige Ziel des Menschen; es ergibt sich daraus die rechte Bewertung der Erdengüter und ihre Einordnung in das Menschenleben. Soweit die Erdengüter geeignet sind, das

Leben innerlich zu steigern, sind sie gut und auch erstrebenswert — denn wer sich um das irdische Leben nicht mehr zu sorgen braucht, der hat besser Zeit und Kraft, um an seine Seele zu denken; er hat durch seine Mittel auch die Möglichkeit, vielen Menschen Gutes zu tun und Freude zu bereiten. Wird der Reichtum also gut verwendet, so ist gegen seinen Besitz und Erwerb nichts einzuwenden. — Die klösterliche Armut kann hier außer Ansatz bleiben, weil sie sich gegenwärtig nur selten als eine eigentliche „Armut" darstellt; die Ordensleute merken von den Lasten der Armut im allgemeinen gar nichts oder sehr wenig; in Kleidung, Nahrung, Wohnung und auch in manchem Luxus ist sehr gut für sie gesorgt, besser als für Millionen anderer Menschen.

Der Reichtum m u ß gut verwertet werden, weil jede Gabe Gottes auch eine Aufgabe ist. Der Reiche darf also sich sein Leben angenehm gestalten, muß sich aber dauernd erinnern, daß er von Gott nur zum Verwalter der Erdengüter eingesetzt ist, der vor allem auch den Armen mitteilen soll. Deshalb ist jeder übertriebene Luxus unzulässig, sobald er nicht mehr vernünftig sich rechtfertigen läßt. Solange noch Unzählige in bitterstem Elend leben, muß ein anständiger Mensch sich schämen, als nutzlose Drohne sein Leben zu vergeuden. In solchem Falle wird der Reichtum zu einer Gefahr für die Seele und damit auch s c h l e c h t. Leider erkennen die Reichen sehr selten ihre Pflicht; deshalb droht ihnen auch besonders der Fluch des Herrn, der das Himmelreich als für sie sehr schwer erreichbar hinstellt.

Es bedarf großer seelischer Energie, um den Gefahren des Geldes dauernd aus dem Wege zu gehen.

223. Der Reichtum eröffnet weiterhin den Weg zu irdischen Freuden. Auch diese sind gefährlich, weil sie den Menschen in ihren Kreis bannen, ihn vom ewigen Ziel ablenken und zur Übertretung der göttlichen Gesetze verlocken. Ob ein Vergnügen im Einzelfall gestattet ist oder nicht, läßt sich natürlich auch nur für den Einzelfall feststellen; es wäre falsch, engherzig ohne weiteres alles ablehnen zu wollen. Kinematograph, Radio, Tänze können sittlich gefährlich sein, können auch wirkliche Unterhaltung und die notwendige Abspannung gewähren — es kommt alles darauf an, wie es im Einzelfall um den Inhalt steht und welcher Art die Menschen sind, die sich diesen Vergnügen hingeben wollen.

Gegen maßvolle Vergnügungen ist auch vom Standpunkt der höchsten Heiligkeit nichts einzuwenden, weil sie eben der menschlichen Natur entsprechen und ihr zu Erhaltung ihrer Spannkraft notwendig sind. Was der einzelne an Vergnügungen und Unterhaltungen mitmachen will, hängt von seinen Neigungen ab — man darf auch hier aber nicht in den Fehler verfallen, seine eigene Neigung zum Maßstab für andere machen zu wollen und etwas ohne weiteres abzulehnen, weil es einem selbst nicht zusagt. Es wird in der Beurteilung von Film und Radio oft das rechte Mittelmaß überschritten, dadurch aber wirklich nichts gebessert, sondern eher noch alles verdorben. Auch hier gilt der Satz, daß alles erlaubt ist,

was nicht verboten ist, und daß alles gut ist, was den Menschen in seinem Leben wirklich fördert.

Dabei soll nicht übersehen werden, daß bei allen Vergnügungen auch eine gewisse Gefahr für die Seele besteht. Die Eindrücke, die etwa ein Film vermittelt, sind sehr stark; sie prägen sich in die Seele ein und können störend wirken. Treten aber solche Störungen wirklich ein, so liegt das nicht an dem Film, sondern an der Unklugheit des Zuschauers, der das rechte Maß überschritten hat. Dasselbe gilt von allen anderen Formen der Unterhaltung — man wird tatsächlich keine einzige finden, die anders wirkte. Man muß das als eine unvermeidliche Schwäche der menschlichen Natur hinnehmen und durch religiöse Einflüsse auszugleichen suchen; die Klugheit muß zeigen, wo für die persönlichen Verhältnisse das zulässige Maß der fremden Eindrücke aufhört.

224. Die moderne Vergnügungssucht hängt nicht nur mit der Neigung des Menschen zu irdischen Freuden zusammen, sondern auch sehr weitgehend mit der ungünstigen Gestaltung der sonstigen Lebensverhältnisse, vor allem mit der fortschreitenden Mechanisierung der Arbeit. Gegenüber den Sorgen des Tages wird am Abend eine nervenaufreizende Unterhaltung als Betäubungsmittel gesucht; die Seele sucht dort ihre Kräfte zu betätigen, die sie im Maschinenraum der Fabriken nicht verwenden kann. Da auch die geistigen Berufe fortlaufend spezialisiert und mechanisiert werden, sind auch sie nicht von diesen Erscheinungen ausgenommen. — Es wird sich dagegen kaum ein wirksames Mittel finden

lassen, wenn man nicht auf eine Vertiefung des religiösen Lebens hinarbeitet und die Menschen ganz allgemein mehr für die geistigen Dinge zu gewinnen sucht. Freilich hat auch das seine großen Schwierigkeiten; wer durch die harte Tagesarbeit ermüdet ist, ist physisch unfähig, sich noch mit tiefen Problemen abzugeben; er ist wohl noch empfänglich für sensationelle Reize, nicht aber mehr für Dinge, die eigene Anstrengung verlangen.

Der beste Weg wird es daher sein, wenn man es lernt, auch die irdische Freude als G o t t e s d i e n s t zu betrachten und zu werten. Gott will, daß der Mensch glücklich sei und sich freue; Gott gab dem Menschen die Fähigkeit des Lachens und die Gabe des Humors; Gott richtete den Menschen so ein, daß er nach der Ermüdung wieder der Erholung bedarf — wenn jemand also in den rechten Grenzen sich seines Lebens freut, folgt er dem Willen Gottes, dann dient er Gott. Denkt also z. B. der Kinobesucher daran, daß auch dieses Vergnügen ein G o t t e s d i e n s t ist, dann ist damit sein Vergnügen in den Kreis der Religion einbezogen — und was sonst vielleicht von Gott abgelenkt hätte, führt nun zu Gott hin. Wenn diese Auffassung auch in Predigt und Unterricht den Christen nahegelegt wird, dann verlieren die Vergnügungen viel von ihrer Gefahr und werden ihrerseits Mittel der Heiligung.

S c h l u ß.

225. Die aszetische Theologie ist damit im Grundriß dargestellt worden; es lassen sich die

einzelnen Punkte noch bedeutend vertiefen, unter Berücksichtigung individueller Verhältnisse lebensvoller ausgestalten. Das geistliche Leben wird einen eigenen Charakter tragen, je nachdem der Christ Priester, Ordensmann oder Laie, jung oder alt, verheiratet oder ledig, hochgestellt oder Arbeiter ist. Die Prinzipien aber sind stets dieselben, es kommt nur auf deren praktische Auswertung an. Da es aber über alle Einzelfragen des geistlichen Lebens eine reiche und wertvolle Literatur gibt, bedürfen diese Probleme keiner eigenen Darstellung in einem systematischen Grundriß der aszetischen Theologie. Aus demselben Grunde ist die Behandlung der sittlichen Tugenden mit Recht ganz kurz gehalten worden: wer die grundlegenden Begriffe sich angeeignet und sich über das Wesen des geistlichen Lebens die notwendige Klarheit verschafft hat, der bedarf keiner eigenen Darstellung von Tugenden, die nur eine Wiederholung des schon Ausgeführten bedeuten würde.

Es wurde oben ausdrücklich darauf hingewiesen, daß das geistliche Leben ein Organismus ist, der sich stufenweise nach inneren Gesetzen entwickelt. Sache des Menschen ist es nun, seine Kräfte und Fähigkeiten in den Dienst der Gnade Gottes zu stellen, das auszubilden, was Gott in seiner Güte grundgelegt hat. Dann werden die hohen Ziele erreicht werden, die dem Menschen gegeben sind: die Ehre Gottes und die Seligkeit des Himmels.

Sachregister

(Die Ziffern bezeichnen die im Texte angegebenen Randnummern)

Abendbetrachtung 186.
Abendgebet 173.
Abfall vom Glauben 199.
Absolute Vollkommenheit 65.
Abtötung 114 ff.
Abtötung der Sinne 119 f.
Abtötung notwendig 116.
Abwendung von Gott 94.
Affektives Gebet 173.
Ähnlichkeit mit Gott 53.
Alkohol 124.
Allgemeinheit der Gnade 76.
Anbetung 211.
Andacht 167.
Andachten 178.
Andachtshindernisse 169.
Angstaffekt 44.
Angstanlage 44.
Anregung 75.
Antiker Liebesbegriff 204.
Apperzeption 33.
Apostolat 199 f.
Arbeit 217 f.
Armut 222.
Aszetische Theologie 3 ff.
Atomisierung des Seelenlebens 20.
Aufmerksamkeit 31.
Aufmerksamkeit im Gebet 168.
Äußere Bußübungen 121.
Äußere Gottesverehrung 178 ff.
Außerordentliche Erscheinungen im mystischen Leben 85.
Auswendig beten 175.
Autonomie 213.
Autosuggestion als Heilmittel 42.
Autosuggestion als Krankheitsursache 42 f.

Bedingungen der Sünde 96.
Begriffsverwirrung 199.
Beharrlichkeit 77.
Bekämpfung der Sünde 97.
Beruf 219.
Beschauliches Leben 89.
Beschauung 189 f.
Beschauungsgabe 191.
Beschauungspflicht 191.
Beschauung und Betrachtung 190.
Beschreibung mystischer Phänome 91.
Betrachtung 181 ff.

Betrachtungsbücher 187.
Betrachtungsmethode 184.
Betrachtungsstoff 187.
Betrachtung und Beschauung 190.
Betrachtung und Phantasie 185.
Betrachtung und Tagesordnung 186.
Besuchung 163.
Bewußtseinsenge 30.
Bild Gottes in der Seele 21.
Bindung an Übungen 150.
Brautmystik 204.
Bücherverbot 122.
Buße als Tugend 158.
Bußfrüchte 159.
Buße und Leben 159.
Bußsakrament 156 ff.
Bußwerke 159.

Choleriker 47.
Christliche Liebe 204.

Dankgebet 171.
Danksagung 159.
Danksagung und Gewissenserforschung 157.
Demut 212.
Devotion 167.
Disposition für das theologische Studium 13.
Diskretion 153.
Diskursives Gebet 173.
Dogmatik 2 f.
Dreieinigkeit 71, 78.

Echte Gesinnungen 209.
Eingegossene Beschauung 189.
Eingegossene Tugend 195.
Einheitliches Ziel des Menschen 72.
Ekstase 128, 189, 205.
Erbauungsbücher 140.
Erfahrung im mystischen Leben 86.
Erlaubtes 73.
Erleuchtung 75.
Erotik und Religion 204.
Erworbene Beschauung 189.
Erworbene Tugend 195.
Erziehung und Zwangserkrankungen 44.
Ethische Heiligkeit 58.
Ethische Vollkommenheit 53.
Eucharistie 160 ff.
Exerzitien 188.

Feindesliebe 209.
Fideismus 86.
Firmung 155.
Fleischessünden 99.
Flucht vor der Versuchung 111.
Formalismus 150.
Form der Abtötung 116.
Formelle Sünde 96, 157.
Frau 45.
Frauenberufe 45.
Freude 32, 223 ff.
Freude am Glauben 200.
Frohe Botschaft 202.
Funktionelle Nervenstörungen 41.

Gebet 134, 166 ff.
Gebetbücher 177.
Gebet der Ruhe 173.

Gebet für die Feinde 209.
Gebet für den Nächsten 209.
Gebet in der Versuchung 111.
Gebetsformeln 175.
Gebetsgegenstand 170.
Gebetsgelübde 150.
Gebetshaltung 179.
Gebetspflicht 166.
Gebetsstufen 173.
Gebetszeiten 172.
Gebote 69.
Gedächtnis 125.
Gedankengänge 148.
Geduld 215.
Gefahr mystischer Phänomene 92.
Gefahr der läßlichen Sünde 102.
Gefühle 32.
Gefühlsfrömmigkeit 86.
Gefühlsschwäche 34.
Gefühlsstärke und Seelenleben 33.
Gefühlstheorie 32.
Gegengründe 214.
Gehorsam 213.
Gehörsinn 123.
Geisteskrankheiten 40.
Geist der Gebote 200.
Geistessünden und Fleischessünden 99.
Geistige Kommunion 163.
Geistliche Bücher 140.
Geistliche Lesung 139 f.
Geistlicher Beruf 221.
Geistliches Leben 83 ff.
Geistliches Leben als Organismus 87.
Geist und Materie 28.
Gemischtes Leben 89.
Genugtuung 159.
Genuß der Speisen 124.
Gerechtigkeit 208.
Geschlecht 45.
Geschlechtsliebe 204.
Geschlechtstrieb 23.
Geschmackssinn 124.
Gesichtssinn 122.
Gesinnungen 209.
Gesundheitspflicht 27.
Getrennte Seele 16.
Gewissen 157.
Gewissenserforschung 157.
Gewohnheit 38.
Glaube 198 ff.
Glaube als Mystik 198.
Glaubensgeist 198.
Glaubenszweifel 200.
Glaube und Leidenschaft 199.
Glaube und Natur 198.
Glaube und Wille 198.
Gnade des Beistandes 74 ff.
Gnadenmittel 132 ff.
Gottesbegriff 202.
Gotteshaß 204.
Gottesliebe 206.
Gottesverehrung 210.
Gruppenbelehrungen 182.

Halbschlaf 186.
Haß 129.
Häufige Kommunion 162.
Häufigkeit der Beschauung 191.
Häufigkeit der Todsünde 100.
Hauptfehler 141.

Hauptneigung 142.
Hauptsünden 106.
Heiligenlegenden 85.
Heiliger Geist 154 f.
Heiligkeit 58 ff.
Heiligmachende Gnade 78.
Heilsakte 76.
Heilsakte und natürliche Akte 76.
Heilsgewißheit 201.
Heirat und Gehorsam 213.
Hemmungen des Seelenlebens 36 f.
Herz-Jesu-Andacht 202.
Hochwertige Vorstellungen 36.
Hoffnung 201 ff.
Hoffnung und Furcht 201.
Höllenfurcht 201.
Hypnose 23.
Hysterie 43.

Ignatianische Methode 182.
Indifferente Handlungen 73
Inhalt des mystischen Lebens 88.
Innere Sekretion 25.
Innerliches Gebet 181 ff.
Isolierung 152.

Kampf gegen die Versuchung 111.
Kardinaltugenden 196.
Kenntnis des Glaubens 199.
Keuschheit 216.
Kindertaufe 154.
Kindschaft Gottes 79.
Kinematograph 122. 223 f.
Kirchenjahr 187.
Kleinlichkeit 150.
Koffein 124.
Kommunion 160 ff.
Kommunionbedingungen 160.
Kommunionvorbereitung 161.
Kraftbewußtsein 42.
Kräftigung der Seele 18.
Krankenölung 164.
Kunst 122.

Läßliche Sünde 101 ff.
Läßliche Sünde und Todsünde 102.
Laster 104.
Lauheit 112.
Leben aus dem Glauben 199.
Leben Gottes 78.
Lebensalter 46.
Leichtigkeit im Guten 196.
Leiden 215.
Leidenschaften 35, 127.
Liebe 204 ff.
Liebe der Leidenschaft 128.
Liebe als Vollkommenheit 52.
Liebesreue 158.
Liebe über alles 206.
Liebe und Gefühl 206.
Liebe und Glaube 206.
Liebevolle Gedanken 208.
Liturgie 179 f.
Liturgische Bewegung 180.
Lobgebet 171.
Lustgefühle 32.

Mann 45.
Masochismus 121.
Materie und Geist 28.
Materielle Sünde 96.

Mechanismus 138, 150.
Mechanismus im Gebet 175.
Meidung der Sünde 97.
Melancholiker 47.
Menschenliebe 204.
Metaphysisches Übel 215.
Methode 182.
Minderwertigkeitsgefühl 145.
Mischehe 199.
Mißtrauen 203.
Mißtrost 145.
Möglichkeit der Sünde 95.
Moralisches Übel 215.
Moraltheologie 2 f.
Morgenbetrachtung 186.
Morgengebet 173.
Motivierung der Befehle 214.
Mündliche Pflichtgebete 176.
Mündliches Gebet 174 ff.
Mystizismus 90.
Mystiker 87.
Mystische Phänomene 91.
Mystische Phänomene und ihre Beurteilung 93.
Mystisches Leben 84.
Mystisches Schauen 189.
Mystische Theologie 9 f.

Nachfolgendes Gewissen 157.
Nächstenliebe 209 f.
Narkotika 124.
Natur 70.
Natur bei den Aszetikern 114.
Naturgnade 165.
Natürlich 70.
Natürliche Tugend 195.
Nervenreize 23.
Nervensystem 23.
Neugierde 126.
Neurasthenie 42.
Nichtmystiker 87.
Nikotin 124.
Notwendigkeit der Gnade 76.
Nutzen der Abtötung 118.

Offenbarung 1.
Offenbarung notwendig 49.
Offenbarungen 148.
Öffentlicher Gottesdienst 179.
Opfer und Vollkommenheit 117.
Organische Erkrankungen 26.
Organische Nervenstörungen 41.

Partikularexamen 141 f.
Pflanzenseele 15.
Phantasie 125.
Phlegmatiker 47.
Pflichtgemäße Übungen 150.
Phantasie und Betrachtung 185.
Phobie 44.
Physische Heiligkeit 58, 80.
Physische Übel 215.
Physische Vollkommenheit 53, 80.
Praktische Wissenschaft 5.
Predigt 139.
Primat der Seelenkräfte 19.
Psychogene Krankheiten 41.

Psychologie der Todsünde 99.
Psychologie der Versuchung 107.
Psychologie und aszetische Theologie 39.

Quietismus 90.

Radio 223.
Rascher Einblick 142.
Räte 69.
Reizhöhe 23, 29
Reizschwelle 23, 29.
RelativeVollkommenheit65.
Religion 210.
Religion und Erotik 204.
Reue 158.
Reuegefühl 158.
Rigorismus 90.
Ruhe 148.

Sadismus 121.
Sakramentalien 134 f., 165.
Sakramente 134.
Sanguiniker 47.
Schlaf 23.
Schmerz 26.
Schwierigkeit mündlicher Gebete 176.
Seelenbild 142.
Seelennächte 145.
Seelenrichtung 147.
Seelenzustände 141.
Seelische Spannung 44.
Selbsterkenntnis 125.
Selbsthaß 207.
Selbstliebe 207.
Selbstmitteilung 204.
Selbstsucht 207.
Selbstverleugnung 207.
Seligkeit 60 ff.
Sexualität 23.
Sinne 119 ff.
Sinnliche Liebe 128.
Sinnliches Strebevermögen 32.
Sinnlichkeit 29.
Sittliche Tugend 195.
Sittlichkeit zu eng gefaßt 99.
Skrupulosität 44.
Somnolenz 196.
Sonntagsheiligung 172.
Soziale Tugenden 196.
Sport 120.
Sprachverwirrung 199.
Standeswahl und Gehorsam 213.
Stellung zur Sünde 97.
Sterbesakrament 164.
Stimmungen 148.
Studium und geistliches Leben 86, 139.
Stufen der Vollkommenheit 57.
Sublimierung der Sexualität 24.
Sünde 94.
Sünde gegen den Heiligen Geist 105.
Sünden gegen den Glauben 200.

Tägliche Gebete 173.
Tastsinn 121.
Tätiges Leben 89.
Taufe 154.
Taufgelübde 154.
Täuschung 88.

Temperament 47.
Tierseele 15.
Tischgebet 173.
Theologie 2 f.
Theologische Disziplinen 2.
Theologische Tugend 195.
Todsünde 98.
Tonisierende Gefühle 25, 42.
Totale Vollkommenheit 53.
Trost 143 f.
Trostlosigkeit 145.
Tröstung 144.
Tugend als Mittel gegen die Sünde 97.
Tugend als Seelenhaltung 197.
Tugenden 137.

Übel 215.
Überernährung 124.
Übernatur 70.
Übernatürlich 70.
Übernatürliches Ziel des Menschen 71.
Übernatürliche Tugend 195.
Übernatürlichkeit des Christentumes 71.
Übung 138.
Übung der Beschauung 198.
Umgebung 48.
Umstände 149.
Unbeständigkeit 151.
Unechte Gesinnungen 209.
Uneigentliches Verdienst 81.
Uninteressierte Liebe 206.
Unlustgefühle 32.
Unordnung im sittlichen Leben 94.
Unruhe 148.
Unterscheidung der Geister 147 ff.
Unterscheidung der Tugenden 197.
Unveränderlichkeit der seelischen Energie 18.
Unverständliche Bücher 199.
Unvollkommene Seligkeit 63.
Unvollkommenheit 103.
Unwesentliche Andacht 167.
Unwissenheit 88.
Urteil 126.
Urteil und Gefühle 33.

Verdienst 81.
Vergangenheit als Faktor des Seelenlebens 48.
Vergegenwärtigung Gottes 192 ff.
Vergnügungen 223.
Vergnügungssucht 224.
Verhalten in der Versuchung 111.
Verherrlichung Gottes 51.
Vermessenheit 203.
Verstand 126.
Verstand und mystisches Leben 86.
Versuchung 107 ff.
Versuchung und Gott 110.
Versuchung und ihre Vorteile 110.
Versuchungsquellen 108.
Vertrauen 201.
Verwandtenliebe 209.
Verzweiflung 203.
Volksmissionen 188.
Vollkommenheit 53 ff.

Vollkommenheitsmöglichkeit 68.
Vollkommenheitspflicht 67.
Vollkommenheitsstreben 65 f.
Vollkommenheitsstreben notwendig 66.
Vorbereitung 135.
Vorhergehendes Gewissen 157.
Vorsatz 158.
Vorsehung und Beharrlichkeit 77.

Wandel in Gottes Gegenwart 192 ff.
Weihwasser 154.
Welt 109.
Weltgeist 109.
Werkzeugliche Vollkommenheit 55.
Wesen der Sünde 94.
Wesentliche Andacht 167.
Wesentliche Vollkommenheit 54.
Wille als Ursache der Sünde 94.
Willensantriebe 148.
Willensentschuß 18, 34.
Willensreiheit 17, 60.
Willenshandlung 18, 34.
Willensregelung 126.
Willensschwäche 34.
Wissenschaft 5.
Wissensgrenzen 26.
Wissenstrieb 126.

Zeremonien 178.
Zerstreuungen 168.
Ziel der Geschöpfe 50.
Ziel des Menschen 52.
Zorn 130.
Zwangsvorstellungen 44.

Verzeichnis
der verwendeten Literatur

Alfons von Liguori, De magno orationis medio. Regensburg 1913.

Arnoud, De imitatione sacri Cordis Jesu. Einsiedeln 1864.

Arvisenet, Memoriale vitae sacerdotalis. Regensburg 1911.

Bona, De sacrificio Missae. Regensburg 1913.

Bonaventura, Breviloquium. Quaracchi 1890.

Chaignon, Betrachtungen für Priester. Trier 1896.

Cohausz, Paulus. 2. Aufl. Leipzig 1919.

Cramer, Der apostolische Seelsorger. Dülmen 1890.

De Ponte, Dux spiritualis. 3 Bände. Regensburg 1921.

De Smedt, Notre vie surnaturelle. 2 tomes. Bruxelles 1910.

Dirkinck, Semita perfectionis. Paderborn 1890.

Donat, Summa philosophiae christianae. 6 Bände. Innsbruck 1914.

Doss, Gedanken und Ratschläge. 21. Aufl. Freiburg i. Br. 1913.

Dubois, Die Psychoneurosen und ihre seelische Behandlung. Bern 1915.

— Der heilige Priester. Regensburg 1872.

Egger, Die Hingabe des Priesters an den dreieinigen Gott. 2. Aufl. Einsiedeln 1900.

Franz von Sales, Oeuvres complétes. 5 Bände Paris 1850.

Fuhrmann, Diagnostik und Prognostik der Geisteskrankheiten. 2. Aufl. Leipzig 1913.

Geyser, Max Schelers Phänomenologie der Religion. Freiburg i. Br. 1924.

Göpfert, Moraltheologie. 3 Bände. 7. Aufl. Paderborn 1913.

Grabmann, Die Idee des Lebens in der Theologie des heiligen Thomas. Paderborn 1922.

Guggenbichler, Introductio ad vitam seraphicam. Freiburg i. Br. 1887.
Hense, Die Versuchungen. 3. Aufl. Freiburg i. Br. 1902.
Hock, Die Übung der Vergegenwärtigung Gottes. 6. Aufl. Würzburg 1919.
Hurter, Theologiae dogmaticae compendium. 3 Bände. 12. Aufl. Innsbruck 1907.
Ignatius von Loyola, Exercitia spiritualia. Regensburg 1911.
Karrer, Der heilige Franz von Borja. Freiburg i. Br. 1921.
Kazenberger, Scientia salutis. Paderborn 1901.
Keppler, Das Problem des Leidens. 8. Aufl. Freiburg i. Br. 1921.
Laub, Nervenkraft durch Gottes Geist. Freiburg i. Br. 1922.
Lehen, Der Weg zum inneren Frieden. 19. Aufl. Freiburg i. Br. 1901.
Lenhart, Der Priester und sein Tagewerk. Mainz 1920.
Leroy, De SS. Corde Jesu. Lüttich 1882.
Lessius, De summo Bono. Freiburg i. Br. 1869.
Liertz, Wanderungen durch das gesunde und kranke Seelenleben. 3. Aufl. München 1924.
Louismet, Die mystische Gotteserkenntnis. St. Ottilien 1920.
— Das mystische Leben. St. Ottilien 1920.
— Wahre und falsche Mystik. St. Ottilien 1921.
— Beschauung. St. Ottilien 1921.
Ludwigs, Die Erneuerung des Priesters in Christus. Einsiedeln 1908.
Mäder, Ich bin katholisch. Basel 1923.
Manning, The internal mission of the Holy Ghost. London 1875.
Meschler, Die Gabe des heiligen Pfingstfestes. Freiburg i. Br. 1887.
— Drei Grundlehren des geistlichen Lebens. Freiburg i. Br. 1913.
Morotius, Cursus vitae spiritualis. Regensburg 1891.
Müncker, Der psychische Zwang. Düsseldorf 1922.

Murawski, Das Geheimnis der Auserwählung. Paderborn 1924.
— Des Heiligen Geistes Werk im Menschenherzen. Steyl 1925.
— Die empirischen Wirkungen der Gnadenmittel. Steyl 1925.
— Klare Begriffe in der Frömmigkeit. Steyl 1925.
— Führer zu Gott. Mainz 1925.
— Christus und der Mann. Einsiedeln 1926.
— Religionsunterricht in Berufsschulen. Paderborn 1927.
— Gottes Walten in Natur und Gnade. Einsiedeln 1926.
Mutz, Christliche Aszetik. Paderborn 1907.
Neumayr, Idea theologiae asceticae. Regensburg 1909.
Nix, Cultus SS. Cordis Jesu. Freiburg i. Br. 1889.
Philippus a SS. Trinitate, Summa theologiae mysticae. 3 Bände. Freiburg i. Br. 1874.
Rodriguez, La pratique de la perfection chrétienne. 4 Bände. Paris 1876.
Rogacci, Von dem einen Notwendigen. 3. Bände. Regensburg 1857.
Saudreau, Les degrés de la vie spirituelle. 2 Bände. 2. Aufl. Angers 1897.
Sawicki, Philosophie der Liebe. Paderborn 1924.
Scaramelli, Direttorio ascetico. Torino 1894.
Scheeben, Natur und Gnade. München 1922.
Scupoli, Certamen spirituale. Regensburg 1913.
Suarez, Opera omnia Paris 1856 ff.
Theresia, Sämtliche Werke. 6 Bände. Regensburg 1850.
Thomas a Kempis, De imitatione Christi. Tournay 1878.
Thomas Aquinas, Summa theologica. 6 Bände. Rom 1887.
Tillmann, Das Gebet nach der Lehre der Heiligen. Freiburg 1877.
Tissot, Das innerliche Leben. 4. Aufl. Regensburg 1919.
Zahn, Einführung in die christliche Mystik. 2. Aufl. Paderborn 1918.

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BV5033.M8 C001
DIE ASZETISCHE THEOLOGIE, EIN SYSTEMATIS
3 0311 00037 8278

BV
5033
.M8
AUTHOR

25738

Murawski, Friedrich

DIE ASZETISCHE THEOLOGIE

TITLE

DATE DUE | BORROWER'S NAME

3 0311 00037 8278